جدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دارالعلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مُستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فِقہی مسائِل

جلد دوم

"بڑا قابلِ قدر کام ہے"۔
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دارالعلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

کتاب کا نام ـــــــ جدید فقہی مسائل جلد دوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ـــــــ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ـــــــ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ـــــــ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- مکتبہ دار الھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرست مضامین

پیش لفظ

حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی دامت برکاتہ

(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سیدالمرسلین
وعلی آله واصحابه اجمعین

امابعد! موجودہ کتاب ''عبادات اور چند اہم مسائل'' سے پہلے بھی حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فقہ میں متعدد کتابیں تالیف کر چکے ہیں اور ''قاموس الفقہ'' اور ''جدید فقہی مسائل'' کی وجہ سے اہم علمی طبقے میں خاصے معروف و متعارف ہیں۔ان کتابوں کے ذریعہ جب ان کی جد و جہد اور کاوش منظر عام پر آئی تو ارباب نظر اور اہل علم وفن نے اس کو بنظر استحسان دیکھا اور حقیقت یہ ہے کہ اب اس کے بعد ان کی کسی کتاب کے لئے تقدیم وتقریظ اور اظہار تاثرات کی چنداں ضرورت نہیں تھی، پھر بھی احقر نے ان کے حکم کی تعمیل میں ''عبادات اور چند اہم مسائل'' نامی اس کتاب کو جگہ جگہ سے دیکھا،حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل میں دلائل کے تذکرہ نے جہاں اس کتاب کو اہلِ علم اور اصحاب فتاویٰ کے لئے مفید بنا دیا ہے،سہل زبان اور عام فہم اسلوب نے عوام کے لئے اس کتاب سے استفادہ کو آسان کر دیا ہے۔

اسلام کا معاملہ عیسائیت سے بالکل مختلف ہے اسلام دین فطرت ہے اس میں زمانہ کے ساتھ چلنے،زمانے کی ضروریات کو پورا کرنے اور ہر دور کی علمی تحقیقات سے آنکھیں ملانے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے، اسلام کے وقار کو باقی رکھنے کے لئے نہ تو کسی ترمیم کی ضرورت ہے اور نہ کسی نئی تعبیر وتشریح کی حاجت۔مگر بدقسمتی سے عیسائیت کا دیکھا دیکھی اہل اسلام میں بھی متجددین کا ایک طبقہ پیدا ہو چکا ہے جس نے یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

یہ اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہے کہ ہر علم وفن کی تحقیق کے کچھ اصول وضوابط ہوتے ہیں جن کی پابندی کے بغیر اس فن کی تحقیق میں صحیح نتائج تک رسائی ممکن نہیں،قرآن وحدیث اور فقہ کی تعبیر وتشریح کے لئے بھی مکمل اصول و ضوابط ''اصول فقہ'' کی صورت میں موجود ہیں،اصول فقہ کی کتابوں میں ان قواعد وضوابط کو نہایت تحقیق سے بیان کیا جا چکا ہے۔مگر متجددین کا یہ طبقہ اپنی تشریح وتعبیر میں اس کی پابندی تو کیا کرتا وہ تو سرے سے کسی قاعدہ و

ضابطہ کا پابند ہی نہیں ہوتا، بلکہ اکثر اوقات اس عظیم فن سے نابلد بھی ہوتا ہے، ایسی صورت میں جدید مسائل میں اظہار رائے کے لئے بہت ہی تدبر و تفکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔ کثرت مطالعہ، اس قسم کے مسائل کی مزاولت اور حالات زمانہ کی آگہی نے اسی لئے حضرت مولانا کو محتاط بنادیا ہے جس کا نمونہ اس کتاب میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو عوام وخواص سب میں مقبولیت عطا فرمائے اور مصنف کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے **وماذلك على الله بعزيز۔**

نعمت اللہ

(خادم تدریس دارالعلوم دیوبند)

ابتدائیہ

عبادات یعنی طہارت، نماز، روزہ، حج وزکوۃ اور قربانی وغیرہ سے متعلق بہت سے نئے مسائل ہیں، جن کو راقم الحروف نے جدید فقہی مسائل کے حصہ اول میں ذکر کیا ہے، عبادات سے متعلق جدید مسائل کے اس مجموعہ میں روزہ، زکوۃ، عشر وخراج، حج، ذبیحہ وغیرہ سے متعلق وہ مسائل شریک اشاعت ہیں جن پر غور وفکر کی ضرورت ہے، چوں کہ ان پر ایک گونہ تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت تھی، جس سے خواص اور اہل علم کے قلب وذہن کی کسی درجہ میں تسکین ہو سکے، اس لئے ان مضامین کا یہ مجموعہ ''عبادات اور چند اہم جدید مسائل'' کے عنوان سے علاحدہ شائع کیا جارہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ اس کوتاہ علم سے ان مسائل کی بابت جو کچھ غلطی ہوئی ہو، اہل علم ونظر سے اس پر متنبہ کرنے کی درخواست کرتا ہوں، یہ اس حقیر پر بڑا احسان ہوگا۔

اللهم أرنا الحق حقا ورزقنا اتباعه وأرنا الباطل
باطلا وارزقنا إجتنابه.

خالد سیف اللہ رحمانی
(۱۲؍شعبان ۱۴۱۹ھ)

رؤیت ہلال کے احکام

اسلام نے عبادات میں بھی اور اپنے دوسرے احکام میں بھی جن کا تعلق عوام و خواص ہر دو طبقہ سے ہو، انسان کو کسی ایسی بات کا مکلّف نہیں بنایا ہے، جس کی دستیابی دشوار ہو، جس کا حصول ہر شخص کے لئے مشکل ہو اور جس کو بڑے فلاسفہ، حکماء، علماء اور دانشور ہی سمجھ سکیں اور جان سکیں اور عام لوگوں کے لئے ان کا سمجھنا ممکن نہ ہو۔

اس کی سب سے بڑی مثال استقبال قبلہ ہے۔ اگر بعینہٖ کعبہ کا استقبال ضروری قرار دیا جاتا، تو ایک حد تک موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی اور اس سے بہت زیادہ گذشتہ ادوار میں اس کا اندازہ لگانا عام آدمی کے لئے مشکل ہو جاتا، لیکن شریعت نے اس تکلف میں پڑنے کی بجائے قبلہ کی جہت اور سمت، جس میں کافی وسعت ہے، کے استقبال کو کافی سمجھا، بلکہ بعض حالات میں تو یہ بھی اجازت دی کہ اشتباہ کی صورت میں قلب کا جس طرف رجحان ہو اسی سمت نماز پڑھ لے۔ اسی طرح اوقات نماز کے لئے جسم کا سایہ، افق کی مختلف بدلتی ہوئی حالتوں اور سورج کی واضح گردش اور طلوع و غروب کو معیار بنایا گیا کہ اس کو جاننا عوام و خواص، عالم و جاہل، متمدن و وحشی، شہری و دہقانی، بڑوں اور چھوٹوں اور امیروں اور غریبوں کے لئے آسان تھا۔

لیکن اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اسلام میں ایک گونہ وحدت، یکسانیت اور اجتماعیت بھی مطلوب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ حتی الوسع اسلامی عبادات مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا مظہر ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو اسلامی حکومت اور محکمۂ قضا کا ایک مستقل فریضہ قرار دیا گیا کہ وہ شہادت کے بعد طلوع ہلال کا اعلان کریں تاکہ کسی کے لئے اختلاف کی گنجائش نہ رہے اور ایک ہی دن سبھوں کی نماز عید ادا ہو۔

اسلام کے اس بنیادی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے اب ایک نظر رؤیت ہلال کے ثبوت کی بابت فقہ کے بنیادی اصول پر بھی ڈال لیجئے۔

رؤیت ہلال کے اصول

❶ اول یہ کہ اگر مطلع صاف ہو تو فقہاء رمضان المبارک اور عید الفطر ہر دو موقعوں پر ''خبر مستفیض'' کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[1] خبر مستفیض کا مطلب یہ ہے کہ ایک اتنی بڑی جماعت چاند دیکھنے کی اطلاع دے جن کا جھوٹ

[1] هدایه: ١٤٤

پر متفق ہو جانا عادۃً نا قابلِ تصور ہو۔[1]

بعض فقہاء نے اس جمع عظیم کی تعداد مقرر کرنے کی سعی کی ہے، تاہم اس تعداد کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، ایک طرف خلف بن ایوب ہیں کہ پانچ سو شاہدین کی تعداد کو بھی کم تصور کرتے ہیں "خمسمائة ببلخ قليل" دوسری طرف حسن رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بن زیاد ہیں کہ خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے مطلع صاف ہونے کے باوجود دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا کافی ہونا نقل کرتے ہیں اور ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اپنے زمانہ میں لوگوں کی غفلت اور سستی پر نظر کرتے ہوئے اس رائے کو قابل عمل قرار دیتے ہیں۔

"وينبغي العمل عليهافي زماننالأن الناس قدتكاسلواعن ترائ الأهلة.[2]"

❷ دوم یہ کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو رمضان المبارک کے چاند کے لئے ایک معتبر آدمی کی خبر ضروری ہے کہ اس نے بچشم خود چاند دیکھا ہے۔[3]

یہ خبر قاضی اور امیر المؤمنین نہ ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کے سامنے بھی مسجد میں دی جاسکتی ہے اور اس کی وجہ سے اپنے طور پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔[4] نیز خبر دہندہ کا عادل اور متشرع ہونے کی حیثیت سے معروف ہونا بھی ضروری نہیں، بلکہ مستور الحال اور ایسے آدمی کی خبر کو بھی فقہاء نے کافی قرار دیا ہے، جس کے عادل اور ثقہ ہونے کی تحقیق نہ ہو۔[5] بلکہ قاضی کو اگر کسی فاسق شخص کی اطلاع پر بھی کسی معاملہ میں غالب گمان ہو جائے تو بعد کے فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر عمل کر لینا چاہئے۔ شامی کا بیان ہے:

"فإن تحرى القاضى الصدق فى شهادته تقبل و إلافلا"[6]

❸ سوم یہ کہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں عید الفطر کے لئے دو معتبر آدمیوں کی شہادت ضروری ہے۔ لیکن اس صورت میں گواہوں کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا مدار قاضی اور رؤیت ہلال کمیٹی کے اطمینان ہی پر ہے، جیسا کہ اوپر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی تحریر گذر چکی ہے، طرابلسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی امام قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے۔

"و إذاغلب على الظن صدق الفاسق قبلت شهادته و حكم بها"[7]

تاہم محض شک کی بنا پر کبھی بھی چاند نکلنے کا فیصلہ نہیں ہوسکتا، شک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ

---

[1] جمع عظیم يقع العلم الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم: درمختار مع ردالمحتار: ٩٥/٢

[2] تنبيه الغافل والو سنان على احكام هلال رمضان ص: ٢٣٤ (رسائل ابن عابدين: ج١)

[3] القدوری: ص ٤٩　[4] الفتاوى الهنديه: ١٠١/١　[5] خلاصة الفتاوى: ٢٤٨/١

[6] ردالمحتار: ١٧٨/٨　[7] الفتاوى الهنديه: ١٠١/١

ہونے کا گمان یکساں طور پر ہو اور کسی ایک طرف زیادہ رجحان نہ ہو سکے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ۳۰ر شعبان کو محض اس احتمال کی بنا پر روزہ رکھنے سے منع فرمایا کہ شاید ۲۹ر کو چاند ہو چکا ہو اور آج رمضان المبارک کی پہلی تاریخ ہو۔[1]

۴ اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر مطلع ابر آلود نہ ہو تو شوال اور رمضان دونوں کے چاند میں "خبر" مطلوب ہے، مگر ضرور ہے کہ وہ خبر "مستفیض" ہو، اسی طرح مطلع ابر آلود ہو اور رمضان المبارک کے چاند کا مسئلہ ہو تو اس صورت میں بھی خبر مطلوب ہے، بہ خلاف اس صورت کے جب کہ مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ عید یا بقرعید کے چاند کا ہو کہ اس صورت میں گواہی مطلوب ہے۔

اس فرق پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بہت بہتر طریقہ پر روشنی ڈالی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عید الفطر کے چاند سے چوں کہ لوگوں کا نفع متعلق ہے، اس لئے وہ "معاملات" کے درجہ میں ہے:

"وشرط لهلال الفطر مع علة فى السماء، شروط الشهادة لأنه تعلق به نفع العباد وهوالفطر فأشبه سائرحقوقهم فاشترط له مااشترط لها من العدد والعد الة والحرية وعدم الحدفى قذف و إن تاب ولفظ الشهادة والد عوى على خلاف فيه"[2]

تَرجَمَہ: "آسمان کے ابر آلود ہونے کے باوجود عید کے چاند کے لئے گواہی کی شرطیں مطلوب ہیں؛ اس لئے کہ اس سے بندوں کا نفع یعنی روزہ نہ رکھنے کا حکم متعلق ہے، لہٰذا یہ بندوں کے دوسرے حقوق کے مشابہ ہوگیا، پس اس کے لئے بھی تعداد، عدالت، آزادی اور محدود فی القذف نہ ہونے (گو تائب ہو چکا ہو) کی وہی شرطیں ہوں گی، جو دوسرے حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ہیں، ہاں گواہی کا لفظ اور دعویٰ بھی ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔"

اس تمہید سے اس بات کا سمجھنا آسان ہو سکے گا کہ خط، فون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ اطلاع کا کیا حکم ہے؟

تحریری اطلاع

تحریر کے ذریعہ کسی بات کی خبر واطلاع میں دو باتیں اہم ہیں، ایک یہ کہ ایک تحریر اور دوسری تحریر کے درمیان غیر معمولی مماثلت ہوتی ہے اور جن لوگوں کو فنی مہارت حاصل ہو وہ نہایت آسانی اور چابکدستی کے ساتھ دوسروں کے خط کی نقل کر لیتے ہیں۔ فقہاء اسی کو اپنی زبان میں "الخط يشبه الخط" سے تعبیر کرتے ہیں اور مجرد تحریر کو

[1] خلاصة الفتاوى: ٢٤٨/١ [2] تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان: ص ٢٣٤ (رسائل ابن عابدين)

کسی بات کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں سمجھتے...... دوسری طرف انسانی زندگی میں اس کے مواقع بہ کثرت آتے ہیں کہ آدمی کسی بات کی اطلاع دینے خود حاضر نہیں ہوسکتا اور قاصد کے ذریعہ ''نامہ رسانی'' کا سہارا لیتا ہے اور بے شمار معاملات اور کاروبار ہیں جو اسی طرح طے پاتے ہیں۔

ان دو باتوں کے پیش نظر شریعت نے یہ راہ اختیار کی کہ کسی نزاعی امر کو ثابت کرنے کے لئے محض تحریر کو کافی قرار نہیں دیا، بلکہ یہ بات ضروری قرار پائی کہ گواہ بھی ہوں، اور تحریر کو یکسر غیر معتبر بھی نہیں کہا بلکہ خود قرآن نے کہا کہ جب تم قرض و ادھار کا کوئی معاملہ کرو تو لکھ لو۔[1] ظاہر ہے یہ لکھنے کی تلقین اس بات کا ثبوت ہے کہ تحریر ایک گونہ قابل اعتبار بھی ہے۔ اس کی تائید خود پیغمبر اسلام ﷺ کے تعامل سے ہوتی ہے۔ آپ ﷺ نے بادشاہوں کو خطوط لکھے۔ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زکوٰۃ کے احکام پر مشتمل خط روانہ فرمایا۔ یہ سب تحریر ہی تھی۔ اگر تحریر کا کوئی اعتبار نہ ہوتا تو دعوت اسلام اور احکام شرع کی تعلیم جیسے اہم مسائل میں آپ محض اس پر کیوں کر تکیہ کرتے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تحریر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب دوسرے قرائن سے اس بات کا غالب گمان ہو جائے کہ یہ تحریر واقعۃً اسی شخص کی ہے جس کی طرف یہ منسوب ہے۔ بادشاہوں کے نام خطوط پر آپ ﷺ کی مہر ثبت تھی اور حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس یہ فرمان ایک ثقہ صحابی کے ذریعہ پہنچا تھا جو اس بات کا غالب گمان پیدا کرنے کے لئے کافی تھا کہ یہ تحریر آپ ﷺ ہی کی جانب سے ہے۔

چنانچہ فقہاء نے بھی اسی پر عمل کیا اور ایسی تمام صورتوں میں تحریر کو معتبر قرار دیا جب خارجی قرائن سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ تحریر اسی شخص کی ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جا رہی ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے فقہ کا وہ مشہور مسئلہ ہے کہ ایک قاضی کو دوسرے قاضی کے پاس اپنی تحریر بھیجنی ہو تو وہ اس کو مہر بند کر کے اور سنا کر دو اشخاص کے حوالے کر دے یہ دو آدمی دوسرے قاضی کے پاس پہنچ کر اس تحریر کے قاضی کی جانب سے ہونے کی شہادت دیں۔ اب اس تحریر کا اعتبار ہوگا۔[2]

اسی طرح جو تحریر قاضی کے زیر نگیں ہو فقہاء نے اس کو مستند قرار دیا ہے:

''مایکون فی قمطرہ فھو تحت ختمه یؤمن علیه من الزیادۃ والنقصان فحصل له العلم بذالك.''[3]

تَرجَمَۃ: ''جو (تحریر) قاضی کے بستہ میں ہے وہ اس کے زیر نگیں ہے اور کمی و زیادتی سے مامون ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے قاضی کو اس کا یقین حاصل ہوگا۔''

دکانداروں کے پاس جو بھی کھاتے ہوتے ہیں ان پر بھی اعتماد کیا گیا ہے:

---

[1] البقرہ: ۲۸۲ [2] مختصر القدری: ص ۲۰۵ [3] الهدایه: ۱۴۲/۳

"أماخط البياع والصراف والسمسار فهو حجة و إن لم يكن مصدرا معنونا تعرف ظاهرا بين الناس وكذا مايكتب في مابينهم يجب أن يكون حجة للعرف."[۱]

تَرجَمَہ: "تاجر، صراف اور دلال کا نوشتہ سند ہے۔ اگر چہ اس پر عنوان درج نہ ہو اور نہ تحریر ایسی باتوں پر مشتمل ہو جو عام طور پر لوگوں کے درمیان مروج ہے، اسی طرح وہ تحریریں جو لوگ آپس میں لکھتے ہیں، ضروری ہے کہ عرف کے مطابق ان کو بھی سند تسلیم کیا جائے۔"

یہ احکام تو ان امور کی بابت ہیں جن کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو، تو ظاہر ہے کہ رؤیت ہلال میں جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے بدرجہ اولیٰ تحریر کا اعتبار ہونا چاہئے۔ البتہ ضروری ہوگا کہ خارجی قرائن سے اس بات کا گمان غالب ہو جائے کہ یہ تحریر شخص مذکور ہی کی ہے۔ اس طور پر کہ اس کی تحریر اچھی طرح ممتاز ہو، نامہ بر قابل اعتماد ہو یا اس کی مہر وغیرہ ثبت ہو، یا دستخط کی پوری طرح شناخت ہو، وغیرہ۔

پھر یہ تحریر شہادت اور گواہی کا کام نہیں دے سکتی بلکہ خبر کا کام دے سکتی ہے۔ چاند کے معاملہ میں دو موقعوں پر خبر کا اعتبار ہے۔ ایک تو مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ رمضان کے چاند کا ہو، یہاں ایک معتبر آدمی کی خبر کافی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک معتبر آدمی کی تحریر کفایت کر جائے گی۔ دوسرے جب مطلع صاف ہو تو خبر مستفیض کی ضرورت پڑتی ہے۔ خبر مستفیض سے مراد ایک ایسی جماعت کی اطلاع ہے جن کے بارے میں بے سروپا اور جھوٹی باتوں پر اتفاق ناقابل تصور ہو، یہ بھی چوں کہ خبر ہی ہے، اس لئے اس معاملہ میں بھی مختلف تحریریں مل کر خبر مستفیض کا درجہ حاصل کر لیں گی مثلاً کسی شہر سے دس پندرہ خطوط آئیں کہ وہ اور ان کے اہل شہر چاند دیکھ کر روزہ رکھ رہے ہیں تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

واقعی در رؤیت ہلال شہرت اخبار معتبر ست اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ یا بوساطت تار برقی دریافت ایں امر شد، تا وقتے کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آں نباید ساخت۔[۲]

واقعہ ہے کہ رؤیت ہلال میں خبروں کا مشہور ہونا معتبر ہے۔ اگر کسی شہر سے خبر پہنچے کہ گزشتہ شب وہاں چاند دیکھا گیا یا تار کی وساطت سے اس امر کی اطلاع ملی تو جب تک کہ بہت سی تحریروں اور متعدد خبروں سے اس کی اطلاع نہ ہو جائے۔ اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔

[۱] ردالمحتار: ۱۳٦/۸ [۲] مجموعة الفتاوى: ۲٦٤/۱

اسی طرح اگر کوئی ذمہ دار مثلاً قاضی شریعت، رؤیت ہلال کمیٹی یا ان کی طرف سے نامزد مجاز افراد اپنے یہاں شہادت لے لیں اور پھر اس کی اطلاع قاضی شریعت وغیرہ کو کریں، تو اس کا بھی اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں ہے بلکہ شہادت سے ثابت شدہ امر کی اطلاع ہے۔

البتہ تحریر کے ذریعہ شہادت معتبر نہیں ہے؛ اس لئے کہ گواہ کا قاضی کے سامنے حاضر ہونا اور روبرو آنا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر مطلع صاف نہ ہو اور عید کے چاند کا مسئلہ درپیش ہو۔ تو چوں کہ یہاں دو آدمیوں کی گواہی مطلوب ہے اور گواہی کے لئے تحریر کافی نہیں ہے، اس لئے اب محض خط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ سوائے اس کے کہ اوپر ذکر کی گئی صورت کے مطابق وہ کسی ذمہ دار کے سامنے حاضر ہو کر شہادت دے اور قاضی شریعت یا رؤیت ہلال کمیٹی کو اس کی تحریری اطلاع دے دیں۔

ٹیلی فون کے ذریعہ اطلاع

اس عاجز کی رائے ہے کہ ٹیلی فون بھی تحریر ہی کے حکم میں ہے، جس طرح دو تحریروں میں مماثلت کا اندیشہ ہے ٹھیک اسی طرح بسا اوقات انسان دو آوازوں کا فرق محسوس نہیں کر پاتا، مگر جس طرح قرائن اور دوسرے خارجی اسباب کے ذریعہ تحریر کے بارے میں صحیح ہونے کا گمان غالب حاصل ہو جائے گا۔ یہی حال ٹیلی فون کا بھی ہے۔ مثلاً آپ نے کسی شخص کو پہلے سے خبر دینے کے لئے متعین کر رکھا ہو پھر وہ وقت مقررہ پر آپ کو فون کر دے یا آپ اسی فون نمبر پر اس سے رابطہ قائم کریں جس کا تعلق اس سے ہے، نیز آپ اس آواز سے ایک گونہ آشنا بھی ہیں، تو بڑی حد تک آپ کو اس بات کا غالب گمان حاصل ہو جائے گا کہ یہ اسی خاص شخص کی آواز ہے چنانچہ بڑے بڑے دنیوی معاملات میں ہم ایسے ہی قرائن کا سہارا لیتے رہتے ہیں۔

اس لئے ان مواقع پر جن کا تعلق خبر اور اطلاع سے ہے ٹیلی فون کا بھی اعتبار ہے، لیکن جہاں شہادت اور گواہی مطلوب ہے وہاں محض فون کافی نہیں، روبرو حاضری ضروری ہے۔ ایسے مواقع پر اس تدبیر پر عمل کرنا چاہئے کہ دارالقضاء یا رؤیت ہلال کی گواہی لے لیں اور پھر فون کے ذریعہ مرکز کو اس کی اطلاع کر دیں۔

ریڈیو اور ٹی وی کی اطلاع

ریڈیو اور ٹی وی پر ظاہر ہے شہادت نہیں دی جاسکتی۔ اس پر ہونے والی اطلاع محض خبر و اعلان کے درجہ میں ہوگی۔ اگر یہ اطلاع کسی رؤیتِ ہلال کمیٹی یا قاضی شریعت کی طرف منسوب ہے تو اس علاقہ کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ محض اطلاع نہیں ہے بلکہ ایک فیصلہ کا اعلان ہے، یہ دوسرے علاقہ کے لئے خبر کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے اربابِ حل وعقد اور رؤیت ہلال سے متعلق ذمہ داروں پر موقوف رہے گا کہ

وہ اگر اس خبر کو فیصلہ کے لئے کافی سمجھیں تو فیصلہ کردیں ورنہ نہیں۔ مثلاً بہار میں امارت شرعیہ، حیدرآباد اور دہلی میں رؤیت ہلال کمیٹی قائم ہے تو اب بہار، دکن اور دہلی کے ملحقہ علاقوں میں وہاں کے ذمہ داروں کی طرف منسوب ریڈیو یا ٹی وی کی اطلاع اعلان سلطان کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ:

"خبر منادی السلطان مقبول عدلاً کان أوفاسقاً."[1]

تَرجَمَہ: "بادشاہ کے منادی کی خبر مقبول ہے، چاہے وہ عادل (معتبر دیندار) ہو یا فاسق۔"

جب کہ دوسرے علاقوں میں چوں کہ اس کی حیثیت "منادی سلطان" کی نہیں ہے، کیوں کہ وہاں کے مسلمانوں نے ان کو اپنے علاقہ کے لئے اس کا مجاز تسلیم نہیں کیا ہے۔ لہٰذا ان کے لئے یہ محض اطلاع ہوگی، اعلان نہ ہوگا اور وہاں کے ذمہ داروں پر موقوف ہوگا کہ وہ اس کی روشنی میں فیصلہ کریں یا نہ کریں۔

ہاں! اگر پورے ہندوستان کی مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی بن جائے اور تمام علاقوں کے لوگ اس کو تسلیم کرلیں یا پورے ملک کی سطح پر امارت شرعی قائم ہو جائے اور امیر شریعت منتخب کرلیا جائے، تو اب اس کا اعلان پورے ملک کے لئے "منادی سلطان" کی اطلاع کے حکم میں ہوگا اور سبھوں کے لئے اس کی تعمیل ضروری ہوگی۔

یہ تو ان خبروں کی بابت ہے جو شرعی ذمہ داروں کی طرف منسوب ہوں۔ وہ خبریں جو مبہم انداز پر ہوں مثلاً فلاں مقام پر چاند دیکھا گیا، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تار کی اطلاع

تار کا معاملہ تحریر اور ٹیلی فون دونوں سے مختلف ہے۔ نہ اس میں خبر دینے والے کی خود کوئی تحریر ہوتی ہے نہ اس کی آواز اور نہ محکمہ ڈاک وتار اس بات کا ہی پابند ہوتا ہے کہ وہ ہر ٹیلی گرام کرنے والے سے اس کے بتائے ہوئے نام و پتے کی تحقیق و تفتیش کرتا رہے اور نہ یہاں کوئی ایسا خارجی قرینہ ہی پایا جاتا ہے، جس سے اندازہ کیا جاسکے کہ یہ خاص اسی شخص کا تار ہے جس کی طرف منسوب ہے، اس لئے ان مواقع پر بھی تار کی اطلاع کا اعتبار نہ ہوگا جہاں خبریں معتبر ہیں۔ ہاں! اگر آئندہ قانونی یا عملی طور پر ایسی کوئی صورت پیدا کی جاسکتی ہو تو گنجائش نکل سکتی ہے۔ حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا جو فتویٰ رؤیت ہلال کی تحریری اطلاع کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ:

"اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ، یا بوساطت تار برقی دریافت

---

[1] فتاوی عالمگیری: ۵/ ۳۰۹

ایں امر شد، تاوقتے کہ شہرت آں نشو داز تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آن نہ باید ساخت۔"[1]

خط، تار اور ٹیلی فون کی خبروں کے سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کا فیصلہ حسب ذیل ہے:

"تار، خط، ٹیلی فون کی خبر معتبر نہیں ہے۔ ہاں اگر خصوصی انتظام کے تحت متعدد جگہوں سے متعدد تار، ٹیلی فون اور خطوط آئیں اور علماء کہیں کہ ان سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے تو اس بنیاد پر علماء کا فیصلہ قابل قبول ہوگا۔"

رؤیت ہلال میں جہاز اور خوردبین کا حکم

چاند کے ثبوت کے سلسلہ میں فقہاء نے جو قواعد مقرر کئے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مطلع ابر آلود نہ ہو تب تو یقینی "خبر" مطلوب ہے؛ اس لئے ایسی صورت میں تو ہوائی جہاز سے اڑ کر یا دوربین کے ذریعہ رؤیت کا اعتبار نہ کیا جائے گا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود معمول کی حالت میں چاند کا نظر نہ آنا چاند کے طلوع ہونے کو مشتبہ کر دیتا ہے، مطلع ابر آلود ہو تو گمان غالب کافی ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ہوائی جہاز یا دوربین کے ذریعہ رؤیت معتبر ہونی چاہئے بشرطیکہ ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز اتنی اونچی نہ کی گئی ہو کہ مطلع بدل جائے۔ چنانچہ مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کی تجویز (۷) اس طرح ہے:

"ہوائی جہاز سے اتنی بلندی پر اڑ کر چاند دیکھنا جس سے مطلع متاثر ہوتا ہو معتبر نہیں ہے اور شریعت نے اس کا مکلّف بھی نہیں کیا ہے، فقہی کتابوں میں جہاں اونچی جگہوں پر چڑھ کر چاند دیکھنے کا تذکرہ ہے۔ اس سے مراد وہ اونچائی ہے جو عموماً شہروں میں ہوا کرتی ہے تا کہ مکانوں اور درختوں کی بلندی افق کو دیکھنے میں حائل نہ ہو خواہ وہ کسی ذریعہ سے ہو۔ لہٰذا ہوائی جہاز سے اس قدر اونچائی پر پہنچ کر اگر چاند دیکھا جائے جس سے مطلع بدل جاتا ہے تو وہ وہاں کی زمین والوں کے لئے معتبر رؤیت قرار نہیں پائے گی۔"

اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ جدید آلات کے ذریعہ رؤیت کی حیثیت محض کشف کی ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز وجود میں نہ ہو اور اس کی وجہ سے خواہ مخواہ نظر آنے لگے، بلکہ وہ ایک موجود شئے کو جسے ہم دوری، غبار یا بصارت و نظر کی کمی کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے، ہمارے لئے قابل دید بنا دیتی ہے۔ اس کی نظیر خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی ملتی ہے کہ اگر کوئی شخص بلند مقامات سے چاند دیکھے جب کہ نیچے سے چاند نظر نہ

[1] مجموعة الفتاوی: ۲٦٤/۱

آرہا ہو تو اس کی اطلاع قابل اعتبار ہوگی۔[۱]

فلکیاتی تحقیق کی رعایت

اسلام کے اصول سادہ اور فطری ہیں۔ اس نے مختلف عبادتوں اور تہواروں کے اوقات کے لئے ایسی چیزوں کو معیار بنایا ہے، جن کا سمجھنا اور جاننا ہر عام وخواص اور ناخواندہ وتعلیم یافتہ آدمی کے لئے ممکن تھا؛ اسی لئے اس نے قمری مہینوں کے بارے میں تکلفات سے کام لینے کے بجائے چاند دیکھنے یا مہینہ کے تیس دن مکمل کر لینے کو ''معیار'' قرار دیا ہے؛ اس لئے امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالىٰ اور عام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فلکیاتی علوم اور حساب پر عید ورمضان کا فیصلہ درست نہیں۔ یہ نشاندہی دوسروں کے علاوہ خود اس کے حق میں بھی کوئی دلیل نہیں۔ بعض شوافع مثلاً امام سبکی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ اور متاخرین فقہاء میں قاضی عبدالجبار کے نزدیک ایسے شخص کی پیش گوئی اس کے اور ان لوگوں کے حق میں معتبر ہے جو اس کو صحیح باور کرتے ہوں۔ عام لوگوں کے لئے خود ان کے یہاں بھی یہ حجت نہیں ہے۔[۲]

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو اسلام کا مزاج ہی ان امور میں ایسی تکلف آمیز تحقیقات کا نہیں ہے جن کا ہر عام وخاص آدمی سے تعلق ہو۔ دوسرے اہل فن کی رائیں کبھی ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوتی ہیں اور کبھی غلط بھی ثابت ہوتی ہیں جیسا کہ آئے دن جنتریوں اور تقویموں کے سلسلہ میں مشاہدہ ہے۔ ہاں ہجری سنہ کو رائج کرنے کے لئے ایسے مہینوں میں فنی اندازوں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جس کی کسی خاص تاریخ سے کوئی شرعی عبادت متعلق نہ ہو۔ اس میں قباحت کی کوئی وجہ نہیں، البتہ فلکیاتی تحقیق سے اس قدر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ جس تاریخ کو طلوع ہلال کا امکان نہ ہو، اس روز رؤیت ہلال کی شہادت کافی تحقیق اور ناقبل تردید تعداد کی گواہی کے بغیر تسلیم نہ کی جائے اور جس دن فنی اعتبار سے طلوع ہلال کا امکان زیادہ ہو، اس دن معمولی خبر پر بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا اس مسئلہ میں اصل ایسی خبر کا پایا جانا ہے، جس سے قاضی کا قلب مطمئن ہو جائے اور اس طرح کی فنی تائید معمولی خبر کے لئے بھی تقویت وتائید کا باعث بن جاتی ہے۔

سلطان کا قائم مقام

رؤیت ہلال کے مسئلہ پر اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس میں بار بار قاضی کا ذکر آیا ہے، اصل یہ ہے کہ اسلام کے اجتماعی نظام میں عبادت میں بھی اجتماعیت، وحدت اور مرکزیت کو باقی رکھنے کی غرض سے اسلامی

---

[۱] ردالمحتار: ۱۲۷/۱ [۲] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ: ۵۵۱/۱، ردالمحتار: ۱۲۵.۲۶/۲ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسالہ تنبیہ الغافل والوسنان میں اس نقطہ نظر پر مفصل رد فرمایا ہے۔

حکومت کا خاص کردار رکھا گیا ہے، امام المسلمین یا اس کے نائب کو امامت کا سب سے زیادہ حق دار قرار دیا گیا، زکوۃ کے لئے اس بات کو ضروری کہا گیا کہ وہ حکومت کے بیت المال میں جمع کی جائے، حج بھی حکومت کے مقررہ امیر الحج کے ساتھ انجام دیا جانا چاہئے۔ خود حضور ﷺ نے ۹ھ میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حج کا امیر مقرر فرمایا، عید اور رمضان المبارک میں چاند کی تحقیق اور اس کا اعلان نیز عیدین کا قیام اور اہتمام بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے اور امیر ہی کی طرف سے ملنے والی ولایت کے تحت ''قاضی'' بھی ان فرائض کو انجام دیتا ہے، امیر ایسا بھی کرسکتا ہے کہ کسی جماعت یا کمیٹی کو کسی مسئلہ کا فیصلہ کرنے کا مجاز بنادے۔

ہندوستان یا اس جیسے ممالک میں...... جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں...... تین صورتیں ہیں:

❶ اول یہ کہ مسلمان بطور خود کسی امیر کا انتخاب کریں یا باہمی رضامندی سے قاضی مقرر کرلیں اور وہ ان امور کو طے کرے۔ فتح القدیر، بحر، شامی وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔[۱]

❷ ایسا نہ ہوسکے تو اجتماعی طور پر رؤیت ہلال کمیٹی بنائی جائے جس میں علماء فقہ ضرور ہوں اور انہیں کا فیصلہ تسلیم کیا جائے۔

❸ دیہات وغیرہ جہاں ایسی کمیٹیوں کا بھی بنایا جانا ممکن نہ ہو، وہاں موجود علماء خود فیصلہ کریں۔ بقول مولانا عبدالحئی لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ:

''العالم الثقة فی بلدة لا حاکم فیها قائم مقامه.''[۲]

اختلاف مطالع کی بحث

مطلع کے معنی چاند کے طلوع ہونے کی جگہ کے ہیں۔ اس طرح ''اختلاف مطلع'' کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کے مختلف خطوں میں چاند کے طلوع ہونے اور نظر آنے کی جگہ الگ الگ ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ ایک جگہ چاند نمودار ہو اور دوسری جگہ نہ ہو۔ ایک جگہ ایک دن چاند نظر آئے اور دوسری جگہ دوسرے دن۔

اب یہاں دو سوالات ہیں ایک یہ کہ ''اختلاف مطلع'' پایا بھی جاتا ہے، یا نہیں؟ دوسرے اگر پایا جاتا ہے تو اس کا اعتبار بھی ہوگا یا نہیں؟

پہلا مسئلہ اب نظری نہیں رہا بلکہ یہ بات مشاہدہ اور تجربہ کی سطح پر ثابت ہوچکی ہے کہ دنیا کے مختلف علاقوں میں مطلع کا اختلاف پایا جاتا ہے؛ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بعض مقامات ایسے ہیں جن کے درمیان

---

[۱] فتح القدیر: ۳٦۵/٦، البحر الرائق: ۲۹۸/٦، رد المحتار: ۴۳/۸ [۲] عمدة الرعایه علی شرح الوقایه: ۳۰۹/۱

بارہ بارہ گھنٹوں کا فرق ہے۔ عین اس وقت جب ایک جگہ دن اپنے شباب پر رہتا ہے تو دوسری جگہ رات اپنا آدھا سفر طے کر چکی ہوتی ہے۔ ٹھیک اس وقت جب ایک مقام پر ظہر کا وقت ہوتا ہے دوسری جگہ مغرب کا وقت ہو چکا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں ان کا مطلع ایک تو ہو ہی نہیں سکتا۔ فرض کیجئے کہ جہاں مغرب کا وقت ہے اگر وہاں چاند نظر آئے تو کیا جہاں ظہر کا وقت ہے وہاں بھی چاند نظر آجائے گا یا اس کو مغرب کا وقت کر لیا جائے گا؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلع کا اختلاف معتبر بھی ہوگا یا نہیں؟ احناف کا مشہور مسلک یہی ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اگر مشرق کے کسی خطہ میں چاند نظر آیا تو وہ مغربی خطوں کے باشندوں کے لئے بھی حجت ہوگا اور یہی رؤیت ان کے لئے عیدین و رمضان ثابت کرنے کو کافی ہوگی...... امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور کچھ دوسرے فقہاء کے یہاں اس اختلاف مطالع کا اعتبار ہے اور ان کے یہاں ایک مقام کی رؤیت دوسرے مقام کے لئے بھی رؤیت اور چاند دیکھے جانے کی دلیل نہیں ہے۔ وہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی جس روایت کو وہ اپنی دلیل بناتے ہیں وہ ان کے نقطہ نظر کے لئے صریح اور واضح نہیں ہے۔ البتہ یہ بات بہت واضح ہے کہ نمازوں کے اوقات میں سبھی اختلاف اوقات کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر ایک جگہ ظہر یا عشاء کا وقت ہو چکا ہو اور دوسری جگہ نہ ہوا ہو تو جہاں وقت نہ ہوا ہو وہاں کے لوگ محض اس بناء پر ظہر و عشاء کی نماز ادا نہیں کر سکتے کہ دوسری جگہ ان نمازوں کا وقت ہو چکا ہے یا اگر ایک جگہ مہینہ کا ۲۸ واں ہی دن ہے اور دوسری جگہ ۲۹ واں، جہاں چاند نظر آگیا تو محض اس بناء پر ۲۸ ویں تاریخ ہی پر مہینہ ختم کر کے اگلے دن رمضان یا عید نہیں کی جائے گی کہ دوسری جگہ چاند نظر آگیا ہے۔

اس لئے یہ بات انتہائی منطقی ہے کہ مطلع کا اختلاف اور اسی لحاظ سے رمضان و عید کا اختلاف تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ فقہاء متقدمین کے دور میں ایک تو معلوم کائنات کی یہ وسعت دریافت ہی نہ ہوئی تھی اور ممالک ہی نہیں، کئی براعظموں سے دنیا بے خبر اور نا آشنا تھی۔ پھر اس میں بھی مسلمان جزیرۃ العرب اور خلیجی علاقوں میں محدود تھے، اس وقت تک شاید یہ بات ممکن رہی ہو اور ان کے مطلع میں اتنا فرق نہ رہا ہو کہ اس کو الگ الگ سمجھا جائے، اس لئے فقہاء نے ایسا کہا ہو۔ چنانچہ خود فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی "مراقی الفلاح" کے مصنف لکھتے ہیں:

"وقيل يختلف ثبوته باختلاف المطالع واختاره صاحب التجريد وغيره كما إذا زالت الشمس عند قوم وغربت عند غيرهم فالظهر على الأولين لاالمغرب لعدم إنعقاد السبب في حقهم."[1]

[1] مراقي الفلاح: ٤٣٢، ط: بولاق مصر

ترجمہ: ''بعض حضرات کی رائے ہے کہ اختلاف مطالع کی وجہ سے رؤیت ہلال کے ثبوت میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے۔ تجرید القدوری کے مصنف نے اسی کو ترجیح دیا ہے جیسا کہ جب کچھ لوگوں کے یہاں آفتاب ڈھل جائے اور دوسروں کے یہاں غروب ہو جائے تو پہلے لوگوں پر ظہر ہے نہ کہ مغرب اس لئے کہ ان کے حق میں مغرب کا سبب متحقق نہیں ہوا ہے۔''

نیز اسی کے حاشیہ پر علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

''وهوالأشبه ...... لأن إنفصال الهلال من شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار كما فى دخول الوقت وخروجه وهذا مثبت فى علم الأفلاك والهيأة وأقل ماتختلف فيه المطالع مسيرة شهر كمافى الجواهر''[1]

ترجمہ: ''یہی رائے زیادہ صحیح ہے؛ اس لئے کہ چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، جیسا کہ اوقات (نماز) کی آمدورفت میں، اور یہ فلکیات اور علم ہیئت کے مطابق ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔ نیز کم سے کم جس سے اختلاف مطالع واقع ہوتا ہے، وہ ایک ماہ کی مسافت ہے جیسا کہ جواہر نامی کتاب میں ہے۔''

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

''أهل بلدة إذا رأوا الهلال هل يلزمه ذلك فى حق أهل بلدة أخرى اختلف المشائخ فيه بعضهم قالوا لايلزم..... وفى القدورى، اذا كان بين البلدتين تفاوت لايختلف المطالع لزمه.''[2]

ترجمہ: ''ایک شہر والے جب چاند دیکھ لیں، تو کیا تمام شہر والوں کے حق میں رؤیت لازم ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے لازم نہیں ہوگی......اور قدوری میں ہے کہ اگر دوشہروں کے درمیان ایسا تفاوت ہو کہ مطلع تبدیل نہ ہوتا ہو تو، اس صورت میں رؤیت لازم ہوگی۔''

صاحب ہدایہ اپنی کتاب ''مختارات النوازل'' میں ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

''أهل بلدة صاموا تسعة وعشرين يوما بالرؤية وأهل بلدة أخرى صاموا ثلاثين بالرؤية فعلى الأولين قضاء يوم إذالم يختلف المطالع بينهما وأما إذا اختلف لا يجب القضاء.''

ترجمہ: ''ایک شہر والوں نے رؤیت ہلال کے بعد ۲۹ روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے چاند

[1] طحطاوی: ٦/٤، ط: بولاق مصر [2] الفتاوى التاتارخانية: ۳۵۵/۲

ہی کی بنا پر ۳۰ روزے رکھے تو اگر ان دونوں شہروں میں مطلع کا اختلاف نہ ہو تو ۲۹ روزے رکھنے والوں کو ایک دن کی قضا کرنی ہوگی اور اگر دونوں شہروں کا مطلع جدا گانہ ہو تو قضا کی ضرورت نہیں۔"

محدث علامہ زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کنز الدقائق کی شرح "تبیین الحقائق" میں اس پر تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ انہوں نے اختلاف مطالع کی بحث میں فقہاء احناف کا اختلاف نقل کرنے کے بعد خود جو فیصلہ کیا ہے، وہ یہ ہے:

"الأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف المطالع كمافى دخول وقت الصلوة وخروجه يختلف باختلاف الأقطار."[1]

تَرجَمَہ: "زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے؛ اس لئے کہ ہر جماعت اسی کی مخاطب ہوتی ہے جو اس کو درپیش ہو اور چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا مطالع کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے جیسا کہ نمازوں کے اوقات ابتدائی اور انتہائی علاقائی اختلاف کی بناء پر مختلف ہوتے رہتے ہیں۔"

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اس موضوع پر مفصل بحث کرنے کے بعد جو جچا تلا فیصلہ کیا ہے، وہ انہیں کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

"أصح المذاہب عقلاً ونقلاً ہمین است کہ ہر دو بلدہ کہ فیما بین آنہا مسافتے باشد کہ درآں اختلاف مطالع می شود وتقدیرش مسافت یک ماہ است دریں صورت حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر نخواہد شد و در بلاد متقاربہ کہ مسافت کم از کم یک ماہ داشتہ باشد حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر لازم خواہد باشد۔"[2]

تَرجَمَہ: "عقل ونقل ہر دو لحاظ سے سب سے صحیح مسلک یہی ہے کہ ایسے دو شہر جن میں اتنا فاصلہ ہو کہ ان کے مطلع بدل جائیں جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت سے کیا جاتا ہے۔ اس میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے معتبر نہیں ہونی چاہئے اور قریبی شہروں میں جن کے مابین ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر میں رؤیت دوسرے شہر کے لئے لازمی اور ضروری ہوگی۔"

راقم الحروف کے خیال میں یہ رائے بہت معتدل، متوازن اور قرین عقل ہے، البتہ اختلاف مطالع کی حد یں متعین کرنے میں "ایک ماہ کی مسافت" کی قید کی بجائے جدید ماہرین فلکیات کے حساب اور ان کی رائے پر اعتماد کیا جانا زیادہ مناسب ہوگا۔

[1] تبيين الحقائق: ۳۲۱/۱ [2] مجموعة الفتاوىٰ على هامش خلاصة الفتاوىٰ: ۲۵۶/۱/ ۲۵۵

مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ منعقدہ ۳،۴/مئی ۱۹۶۷ء میں مختلف مکاتب فکر کے علماء اور نمائندہ شخصیتوں نے مل کر اس مسئلہ کی بابت جو فیصلہ کیا تھا، وہ حسب ذیل ہے:

❶ نفس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلاف مطالع مسلّم ہے۔ یہ ایک واقعاتی چیز ہے اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

❷ البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم اور افطار صوم کے باب میں یہ اختلاف مطلع معتبر ہے یا نہیں؟ ...... محققین احناف اور علماء امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلاد بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلاف مطلع معتبر ہے۔

❸ بلاد بعیدہ سے مراد یہ ہے کہ ان میں باہم اس قدر دوری واقع ہو کہ عادتاً ان کی رؤیت میں ایک دن کا فرق ہوتا ہے۔ ایک شہر میں ایک دن پہلے چاند نظر آتا ہے اور دوسرے میں ایک دن کے بعد۔ ان بلاد بعیدہ میں اگر ایک کی رؤیت دوسرے کے لئے لازم کر دی جائے تو مہینہ کسی جگہ ۲۸ دن کا رہ جائے گا اور کسی جگہ ۳۰ دن کا قرار پائے گا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

❹ بلاد قریبہ وہ شہر ہیں جن کی رؤیت میں عادۃً ایک دن کا فرق نہیں پڑتا۔ فقہاء ایک ماہ کی مسافت کی دوری کو جو تقریباً ۵۰۰ یا ۶۰۰ میل ہوتا ہے، بلاد بعیدہ قرار دیتے ہیں اور اس سے کم کو بلاد قریبہ، مجلس اس سلسلہ میں ایک ایسے چارٹ کی ضرورت سمجھتی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ مطلع کتنی مسافت پر بدلتا ہے اور کن کن ملکوں کا مطلع ایک ہے؟

❺ ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے۔ علماء ہند و پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے اور غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو۔ اس بنیاد پر ان دونوں ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے، شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دونوں ملکوں کے تمام اہل شہر پر لازم ہوگا۔

❻ مصر اور حجاز جیسے دور دراز ملکوں کا مطلع ہند و پاک کے مطلع سے علیحدہ ہے۔ یہاں کی رؤیت ان ملکوں کے لئے اور ان ملکوں کی رؤیت یہاں کے لئے ہر حالت میں لازم اور قابل قبول نہیں ہے؛ اس لئے کہ ان میں اور ہند و پاک میں اتنی دوری ہے کہ عموماً ایک دن کا فرق ان میں واقع ہو جاتا ہے اور بعض اوقات اس سے بھی زیادہ۔

نقار خانۂ علم میں ایک طوطی کی آواز

رؤیت ہلال کے مسئلہ میں آئے دن دین اور علماء دین کی جو بے آبروئی ہوتی ہے اور پورے ملک میں

مسلمانوں کے درمیان جو اختلاف و انتشار رونما ہوتا ہے، واقعہ ہے کہ وہ حساس اور درد مند لوگوں کے لئے نہایت تکلیف دہ ہے، معلوم نہیں کتنی کانفرنسیں اور نشستیں اور کتنے جلسے اور سمینار ہیں کہ اس موضوع پر ہو چکے ہیں، مگر عملاً ہنوز روز اول ہے!

حقیقت یہ ہے کہ اس کا حل سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کی تمام جماعتیں، مکاتب فکر ادارے اور مسلمانوں میں بااثر شخصیتیں فروعی اختلافات سے پرے اٹھ کر جمع ہوں اور مرکزی سطح پر ایک رؤیت ہلال کمیٹی کی تشکیل دیں اور ہر ریاست میں اس کی شاخیں مقرر کریں، پھر یہی کمیٹی رؤیت ہلال کا فیصلہ کرے اور ریڈیو سے اس کا اعلان ہو جائے، اس طرح امت ایک بڑے اختلاف سے بچ سکے گی، اور خدا کی شریعت علماء کے باہمی تنافس سے ہونے والی بے آبروئی اور اس کی بناء پر خدا بیزار اور دین بیگانوں کے طعنہ و تشنیع سے محفوظ رہ سکے گی۔

مسلمانوں کی وحدت، انتشار سے حفاظت، دین و شریعت کی حرمت اور ہر طبقہ کے علماء اور ارباب حل وعقد کے وقار و اعتبار کی برقراری کے لئے کیا علماء دین اور خادمین شریعت اتنی سی فراخ چشمی اور کشادہ قلبی کے لئے بھی تیار نہیں ہیں؟؟؟

زکوٰۃ ...... کچھ نئے مسائل

سوالنامہ

زکوٰۃ کس قسم کے اموال میں واجب ہے؟
وجوب زکوٰۃ کی وہ شرطیں جن کا تعلق محل زکوٰۃ یعنی اموال سے ہے۔

پہلی شرط ملک تام

ملک تام سے کیا مراد ہے؟ اس ذیل میں چند سوالات:

❶ مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کردی گئی ہو، لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہوسکی ہے، وہ قیمت جو ادا کی جا چکی اور وہ مال جو خریدار کے ملک میں آچکا، لیکن قبضہ میں نہیں آیا، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

❷ کرائے کے مکان میں دی گئی پیشگی رقم یا ڈپوزٹ جو عقد اجارہ کے فسخ ہوجانے یا مدت پوری ہوجانے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، اس نقد کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، کرایہ دار پر یا مالک مکان پر؟

❸ جس مال کا کوئی مالک معین نہ ہو جیسے مدارس اور اداروں میں جمع ہونے والی رقم، ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

❹ وہ مال جو کسی شخص کے قبضہ میں بطور حرام آتا ہے مثلاً رشوت کا مال، بینک کا سود وغیرہ، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

اگر یہ اموال حرام حلال مال میں اس طرح مخلوط ہوگئے ہوں کہ ان میں باہم تمیز مشکل ہو، تو اس صورت میں ان مخلوط اموال میں وجوب زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟

❺ دین کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، دائن پر جس کی ملک ہے لیکن قبضہ نہیں یا مدیون پر جس کے قبضہ وتصرف میں ہے لیکن اس کے ملک میں نہیں یا دین کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی، کیا اگر مدیون باوجود قدرت کے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہو اور اس مال کو تجارت میں لگا کر استفادہ کر رہا ہو، ایسی صورت میں اس مدیون پر زکوٰۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

وصولیابی کی امید اور ناامیدی کے اعتبار سے دین کی قسمیں اور وجوب زکوٰۃ کا حکم اور اگر زکوٰۃ واجب ہوگی تو کب اور وصولیابی کے بعد سابق کی زکوٰۃ بھی دینی ہوگی یا وصول ہونے کے بعد مستقبل کی زکوٰۃ واجب ہوگی؟

❻ سرکاری محکموں اور مختلف پرائیویٹ کمپنیز میں جو لوگ ملازم ہیں ان کی ماہانہ یافت میں سے ایک حصہ کر کے ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے اور کچھ فی صد سرکار یا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی طرف اسے اس میں اضافہ کرتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے وقت وہ پوری رقم ملازم کو دے دی جاتی ہے، دوران ملازمت بھی بعض خاص قواعد کی پابندی کرتے ہوئے ملازم کو اپنے اس محفوظ فنڈ سے کچھ حصہ نکالنے کا اختیار ہوتا ہے، بعض اوقات ہر دو قسم کی مذکورہ رقوم پر سرکار یا کمپنی انٹرسٹ کے نام سے بھی کچھ اضافہ جوڑ کر آخر مین وہ مجموعی رقم ملازمین کو ادا کرتی ہے، یہ رقم عام اصطلاح میں پراویڈنٹ فنڈ کہلاتی ہے۔

پراویڈنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا رقوم پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اگر ہوگی تو کب؟ اور اگر زکوٰۃ وصولیابی کے وقت واجب ہوگی تو سابق کی بھی واجب ہوگی یا آئندہ سال گذرنے پر؟

دوسری شرط نما.......................نما کی حقیقت اور اس کی صورتیں

تیسری شرط.......................حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا

حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ

❶ کیا حاجت اصلیہ کا تعین ہر دور اور ماحول میں اس کے اعتبار سے کیا جائے گا؟

چوتھی شرط.......................دین سے محفوظ ہونا

کون سا دین مانع زکوٰۃ ہے؟ دین کی قسمیں اور ان کے احکام

❶ دین طویل الاجل، آج کے دور میں زراعتی قرض Agricultural loan مکان کے لئے Building Construction loan اور اس طرح کے مختلف قرض سرکار اپنے شہریوں کو دیتی ہے، جن کے لئے ۵ سال سے لے کر ۳۰، ۴۰ سال کی طویل مدت مقرر کی جاتی ہے، اس مدت کے دوران قسط وار قرض کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اس قرض کی مقدار بھی عموماً بہت بڑی ہوتی ہے مثلاً زید نے اپنے کسی تجارتی کاروبار کے لئے پانچ کڑور روپئے قرض لئے جسے پچاس قسطوں میں ادا کرنا ہے یعنی سالانہ دس لاکھ روپئے ادا کرنا یا کسی شخص نے ٹریکٹر کی خریداری کے لئے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا ہے جسے دس سال میں دس دس ہزار سالانہ کے لحاظ سے ادا کرنا ہے، ان صورتوں میں وجوب زکوٰۃ کے لئے اموال زکوٰۃ سے پورے قرض کو منہا کیا جائے گا یا سالانہ واجب الاداء قسط

وضع کر کے باقی اموال پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟

اسلام میں کن اموال میں زکوٰۃ واجب ہے؟ چند اور سوالات:

کمپنیز پر زکوٰۃ

کسی بھی کمپنی میں متعدد شرکاء ہوتے ہیں، اور اپنے اپنے حصہ کے مطابق اثاثے اور آمدنی کے مالک ہوتے ہیں، بعض ایسی صورتیں ہوسکتی ہیں جس میں کمپنی کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کروڑوں روپے کو پہنچتا ہو جس میں نصاب وجوب زکوٰۃ موجود ہے، لیکن اس کے شرکاء اور حصہ داروں کی تعداد اتنی بڑی ہے کہ کمپنی کی مجموعی مالیت کی تقسیم حصہ داروں پر کی جائے تو ان میں سے کوئی بھی صاحب نصاب نہیں ہوتا یا کچھ لوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا یا ہر فرد کے انفرادی حصہ کا؟

ہیرے اور جواہرات

❶ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کی جاتی ہے، جو لوگ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کرتے ہیں بہ ظاہر مال تجارت ہونے کی وجہ سے ان پر تو زکوٰۃ واجب ہوگی ہی، لیکن دوسرا سوال یہ ابھرتا ہے کہ جو لوگ انکم ٹیکس اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لئے نقد روپیوں یا سونے چاندی کی صورت میں اپنے سرمائے کو محفوظ کرنے کے بجائے ہیرے، جواہرات لاکھوں روپے کے خرید کر محفوظ کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہیرے جواہرات حوائج اصلیہ میں نہیں ہیں اور بڑی مالیت رکھتے ہیں، شرعاً ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ بعض اوقات خواتین محض تزئین و آرائش کے لئے ہیرے جواہرات استعمال کرتی ہیں، ان کا مقصد تمول نہیں ہوتا ہے، وجوب زکوٰۃ کے بارے میں ان کا کیا حکم ہوگا؟

اموال تجارت پر زکوٰۃ

سامان تجارت جو تاجر کے قبضہ میں ہے ادائیگی زکوٰۃ کے دن ان کی مالیت کا تعین کس نرخ سے کیا جائے، اپنی لاگت کے حساب سے کریں یا اس دن کی قوت خرید کا اعتبار کیا جائے، پھر یہ کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا یا پھٹکر فروختگی کا اعتبار ہوگا؟

جو لوگ اراضی کی خرید و فروخت کو ایک تجارتی کاروبار کے طور پر کرتے ہیں سال پورا ہونے پر نقد رقم کے علاوہ جو اراضی ان کی ملکیت میں ہیں وہ اراضی بھی اموال زکوٰۃ میں شمار ہوں گی؟ اور ان پر زکوٰۃ کا وجوب قوت خرید کے اعتبار سے ہوگا یا متوقع قیمت فروخت کا اعتبار ہوگا؟

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

مختلف تجارتی کمپنیاں اپنے شیئرز فروخت کرتی ہیں یہ شرکت کی ایک صورت ہے، کمپنی قائم کرتے وقت کچھ اکائیاں طے کرلی جاتی ہیں، ہر یونٹ (اکائی) ایک شیئر ہوتا ہے اور اس کی ایک خاص قیمت ہوتی ہے، کمپنی جو کچھ منافع کمائے گی شیئرز ہولڈرز اس میں اپنے حصے کے تناسب سے نفع کے حقدار ہوں گے، شیئرز دراصل کسی، تجارتی کمپنی کے ایک خاص حصہ کی ملکیت ہے، واضح رہے کہ بعد کو ان شیئرز کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور کمپنی کے نفع ونقصان اور اس کی ساکھ کے پیش نظر ان شیئرز کی قیمت گھٹتی اور بڑھتی ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ ان شیئرز پر ایک تجارتی سرمایہ ہونے کی حیثیت سے زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے وقت ان شیئرز کی مالیت کا تعین ان کی بنیادی قیمت کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا یا بہ وقت ادائے زکوٰۃ مارکیٹ میں اس کا جو نرخ ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

بونڈز سے مراد یہ ہے کہ اکثر حکومتیں یا مختلف کمپنیز لوگوں سے قرضے مانگتی ہیں اور ان قرضوں کی واپسی کے لئے کچھ مدت (۵ سال، ۱۰ سال وغیرہ) مقرر کرتی ہیں اور کچھ شرح فی صد سود کا بھی اعلان کرتی ہیں اور بہ طور ثبوت قرض دہندہ کو سرٹیفکٹ ایشو کرتی ہیں وہی بونڈ ہے، سوال یہاں پر صرف اتنا ہے کہ جو کچھ سود کے نام پر دیا جاتا ہے اس کی حرمت میں تو کوئی شبہ نہیں قرض دہندہ نے جو سرمایہ بونڈز پر لگایا ہے اس کی زکوٰۃ اسے ادا کرنی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ادا کرنی ہوگی تو سال بہ سال یا بونڈ کے کیش کرانے کے وقت، سبھی گذرے ہوئے برسوں کی یا صرف آئندہ کی؟

سامان تجارت پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ؟

❶ ایسا سامان جو خرید کیا جا چکا ہو لیکن ابھی قبضہ میں نہیں آیا ہو، بعض فقہاء کے نزدیک اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اکثر مشائخ عراق نے اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی ہے۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

"أماالمشتری قبل القبض فقد قال عامة مشائخ العراق إنه لایکون نصابا قبل القبض عندهم جمیعا قال غیرهم من المشائخ هو علی الخلاف الذی ذکر نا فی الثمن قال بعضهم هو نصاب قبل القبض بلا خلاف."[1]

تَرْجَمَہ: "خرید کی ہوئی شئ جس پر ابھی قبضہ نہیں کیا ہو، تو اکثر مشائخ عراق نے نقل کیا ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے ان حضرات کے نزدیک نصاب نہیں ہوگا، دوسرے مشائخ کہتے ہیں کہ اس میں بھی

[1] تاتارخانیہ: ۲/ ۳۰۲

وہی اختلاف ہے جو ثمن کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مبیع قبضہ سے پہلے بھی بالاتفاق نصاب ہے۔"

علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ تجارت کے لئے خرید کردہ سامان پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ نہیں۔

"ولا فيما إشتراه تجارة قبل قبضه." [1]

اس لئے اس حقیر کی رائے ہے کہ ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ خریدار پر واجب نہیں کہ خریدے ہوئے، مال پر گو اس کی ملکیت قائم ہے، لیکن قبضہ ثابت نہیں، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ تینوں اس بات پر متفق ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ملک مطلق شرط ہے اور ملک مطلق کے لئے ملک رقبہ (اصلی شی کا مالک ہونا) اور قبضہ دونوں ضروری ہے:

"ومنها الملك المطلق وهو ان يكون ملكاً له رقبةً ويدًاوهذا قول اصحا بنا الثلا ثة" [2]

البتہ فقہاء شوافع کے نزدیک چوں کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے قبضہ ضروری نہیں [3] اس لئے اس صورت میں ان کے یہاں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

پیشگی کرایہ اور ڈپازٹ کی زکوٰۃ

❷ کرایہ کے مد میں جو رقم پیشگی طور پر ادا کی جائے، ظاہر ہے کہ وہ "اجرت معجلہ" ہے اور اس پر مالک مکان کی ملکیت قائم ہوگئی، اس لئے اس کی زکوٰۃ مالک مکان کو ادا کرنی چاہئے۔ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وأما زكوٰة الأجرة المعجّلة عن سنين في الإجارة الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقوداً ويشترطون الخيار ثلاثة أيام في رأس كل شهر فتجب على الآجر لانه ملكها بالقبض." [4]

تَرجَمَۃ: "طویل اجارہ جس کا معاملہ بعض لوگ کرتے ہیں اور ہر ماہ کے شروع میں تین دنوں کے لئے خیار شرط لیتے ہیں، میں چند سال کی اجرت پیشگی ادا کردی جائے تو اس کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کر کے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔"

امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

---

[1] در مختار علی هامش الرد: ۷/۲ [2] بدائع الصنائع: ۹/۲ [3] حواله سابق [4] فتح القدير: ۱۲۱/۲

"و إن كان معه أجرة دار لم يستوف المستا جر منفعتها و حال عليها الحول و جبت فيها الزكوٰة لأنه يملكها ملكاً تاماً."[۱]

ترجمہ: "اگر آجر کے پاس کرایۂ مکان ہو اور کرایہ دار نے ابھی مکان سے فائدہ نہ اٹھایا ہو، اس کرایہ پر سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ آجر کو اس پر، ملکیت تامہ حاصل ہے۔"

لیکن جو مسئلہ لائق بحث وفکر ہے وہ یہ ہے کہ جو رقم مالک کے پاس بطور ضمانت اور ڈپازٹ کے رکھی جائے اس کا کیا حکم ہوگا؟ بعض فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال مرہون پر قیاس کرتے ہوئے اس کی زکوٰۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہ ہو کہ مالک مکان کی اس پر ملکیت نہیں ہے اور کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے:

"ولا فی مرهون ای لا علی المرتهن لعدم ملك رقبته ولا علی الراهن لعدم الید."[۲]

ترجمہ: "مال مرہون میں زکوٰۃ واجب نہیں، نہ مرتہن پر کہ وہ اس کا مالک نہیں، نہ راہن پر کہ اس کو قبضہ حاصل نہیں۔"

بیع بالوفاء میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے یہ ہے کہ خریدار پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ قیمت مکان کے عنوان سے جو رقم اس نے بائع کو سپرد کی ہے وہ اصل میں قرض ہے اور مکان کی حیثیت مبیع کی نہیں، بلکہ مال مرہون کی ہے:

"وینبغی لزومها علی المشتری فقط علی القول الذی علیه العمل الآن من ان بیع الوفاء منزل منزلة الرهن."[۳]

لیکن اسی بیع وفاء کے مسئلہ میں اکثر مشائخ کی رائے ہے کہ زکوٰۃ بائع کے ذمہ ہوگی نہ کہ خریدار کے۔[۴] جب بیع وفاء میں بائع کو مالک شمار کیا گیا ہے تو زیر بحث مسئلہ میں بھی مالک مکان کو اس رقم کا مالک سمجھا جانا چاہئے اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔

راقم سطور کے نزدیک یہی زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رقم کو مال مرہون قرار دینا تو مشکل ہی ہے، اس لئے کہ مال مرہون امانات کے قبیل سے ہے اور امانات میں تصرف جائز نہیں اور اس پیشگی رقم میں مالکان تصرف کرتے ہیں لہٰذا اس کی حیثیت "طویل الاجل دین" کی ہے، دین کے بارے میں گو فقہاء نے زکوٰۃ

[۱] شرح مهذب: ۲۳/۲ [۲] ردالمحتار: ۱۸/۳ [۳] ردالمحتار: ۱۷۷/۳ [۴] حوالہ سابق

کے ذیل میں لکھا ہے کہ وہ مدیون کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، لیکن یہ رائے محض حکماً ہے، حقیقتاً تو دین مدیون کی ملکیت میں آجاتا ہے، گویا مالک مکان اس ڈپازٹ کی رقم کا مالک ہوگیا، اب مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ یہ دین اتنی مقدار مال میں زکوٰۃ کے لئے مانع ہوگا یا نہیں؟ تو راقم سطور کا خیال ہے کہ جیسے دین مہر کو فقہاء نے موجودہ عرف کی بنا پر وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں مانا ہے، اسی طرح اس دین کو بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں ہونا چاہئے اور دوسرے مال کے ساتھ مل کر اس پر زکوٰۃ واجب قرار دی جانی چاہئے، البتہ جس سال وہ اس رقم کو واپس کرے گا، اس سال اس کے مال میں سے اتنی مقدار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی .... زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کا عمومی مزاج بھی اسی کے حق میں ہے، صورت حال یہ ہے کہ مالک مکان اس مال میں نفع خیز تصرف کرتا ہے اور اپنی معاشی حیثیت میں اضافہ کرتا جاتا ہے اور اول تو اس رقم کی واپسی کے مواقع کم پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ایسے مواقع پیدا ہوئے تو مالک مکان کے لئے یہ بھی آسان ہوتا ہے کہ وہ کسی نئے کرایہ دار سے اس سے زیادہ ڈپازٹ کی رقم حاصل کر کے پہلے کرایہ دار کا قرض ادا کردے۔ ان حالات میں اس طرح کے مسائل میں محض فقہی جزئیات پر قناعت کر کے کوئی رائے قائم کرنا غالباً صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ان مسائل میں شریعت کے اصول وقواعد اور اس کے مجموعی مزاج و مذاق کو پیش نظر رکھا جائے، شریعت میں اموال زکوٰۃ میں زکوٰۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کا اصل معیار یہ ہے کہ وہ مال نامی ہے یا نہیں؟ مال نامی سے مراد ایسا مال ہے جس میں افزائش ونمو کی جاسکے، غیر مقبوض مال پر اسی لئے زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی جاتی کہ مالک اس سے یہ نفع اٹھانے سے قاصر ہوتا ہے۔

اب غور کیا جائے کہ صورت زیر بحث میں کرایہ دار عملاً اس سے یہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، جب کہ مالک مکان افزائش معاش میں اس سے پورا پورا فائدہ اٹھاتا ہے اور اکثر اوقات اسی مقصد سے ڈپازٹ کی رقم حاصل کرتا ہے۔

ان حالات میں غرباء کو ان کے حق سے محروم رکھنا اور اس رقم سے ہر طرح کا معاشی فائدہ اٹھانے کے باوجود اس کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دینا شریعت کی رحمت عامہ اور اس کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔

مدارس اور اداروں کی املاک کا حکم

۳ جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، بلکہ مدارس اور ادارے اس کے مالک ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، ملک العلماء کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"ولاتجب الزکوٰۃ فی سوائم الوقف والخیل المسبلة لعدم الملك و هذالأن

فی الزکوٰۃ تملیکاً والتملیک فی غیر الملك لا یتصور."[1]

ترجمہ: "وقف کے مویشی اور وقف فی سبیل اللہ کے گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں، کیوں کہ زکوٰۃ میں مالک بنایا جاتا ہے اور جس چیز کا خود ہی مالک نہ ہو، اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔"

مال حرام پر زکوٰۃ کا حکم

❹ مال حرام کے سلسلہ میں اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر اصحاب مال تک رسائی ممکن ہو تو ان کو واپس کر دیا جائے، یہ ممکن نہ ہو تو کل کا کل فقراء پر خرچ کر دیا جائے اور صدقہ کی نیت بھی نہ کی جائے کہ آپ ﷺ نے مال حرام کو صدقہ کا محل قرار نہیں دیا ہے۔ لا صدقة فی غلول[2] مال حرام کو صدقہ نہ کیا ہو، لیکن وہ اس کی حلال کمائی سے ممتاز و مشخص ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ زکوٰۃ تو اس مال میں ہے جس کا وہ مالک ہو اور یہ شخص اس کا مالک ہی نہیں، لیکن اگر یہ حرام مال حلال کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو گیا کہ حساب و کتاب محفوظ نہیں رہا، حتیٰ کہ تمیز ممکن باقی نہیں رہی تو یہ گویا اس مال کا "استہلاک" ہے، استہلاک کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ اس مال کا ضامن قرار پاتا ہے، اس لئے اس مال پر اب اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور جب وہ اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہے اب اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

"لوخلط السلطان المال المغصوب بماله ملکه فتجب الزکوٰۃ فیه ویورث عنه لأنّ الخلط استهلاك إذا لم یمکن تمییز عندأبی حنیفة."[3]

"لأن خلط دراهمه دراهم غیره عنده استهلاك إما علیٰ قولهما فلا ضمان فلا یثبت الملك."[4]

ترجمہ: "اگر سلطان نے مال مغصوب کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور وراثت جاری ہوگی کیوں کہ اس طرح مخلوط کر دینا کہ تمیز باقی نہ رہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس مال کو ہلاک کر دینا ہے۔"

ترجمہ: "کیوں کہ اپنے دراہم کو دوسرے دراہم کے ساتھ مخلوط کر دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک استہلاک ہے، صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول پر چوں کہ وہ ضامن نہیں ہوتا اس لئے ملکیت بھی

[1] بدائع الصنائع: ۹/۲ [2] ترمذی [3] در مختار علی الرد: ۲۱۷/۳ [4] حوالہ سابق

ثابت نہیں ہوتی۔"

شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ہی نے قہستانی کے حوالہ سے لکھا ہے:

"ولا زكوٰة فى المغصوب و المملوك شراء فاسدا و المغصوب مالم يخلطه بغيره لعدم الملك."[1]

تَرجَمہ: "مال مغصوب میں اور ایسے مال میں کہ بیع فاسد کے ذریعہ اس کا مالک ہوا ہو، زکوٰۃ واجب نہیں مال مغصوب سے مراد وہ مال ہے جس کو دوسرے مال کے ساتھ مخلوط نہ کیا گیا ہو کہ وہ اس کی ملکیت ہی میں نہیں ہے۔"

پس رشوت و بینک انٹرسٹ کا اگر حساب محفوظ نہ ہو اور تمیز دشوار ہو جائے تو اب اس کو شامل کر کے پورے مال کے مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

دیون کی زکوٰۃ

حنفیہ کے یہاں جن دیون کے وصول ہونے کی توقع ہو، ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک صورت ایسے دین کی ہے جو کسی مال کے عوض میں واجب نہیں ہوتا، جیسے مہر وغیرہ، دین کی یہ صورت اس وقت زیر بحث نہیں ہے، مالی عوض کے طور پر واجب ہونے والے دیون کی دو قسمیں ہیں، ایک سامان تجارت کی قیمت اور اسی حکم میں قرض بھی ہے، اس کو "دین قوی" کہتے ہیں۔ اس مال کی زکوٰۃ دائن یعنی جس کا دین واجب ہے، اس پر واجب ہوتی ہے، البتہ اس کی زکوٰۃ مال پر قبضہ کے بعد واجب ہوگی اور گزرے ہوئے دنوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔

"أما القوى فهو الذى وجب بدلاً عن مال التجارة كثمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة أوغلة مال التجارة ولا خلاف فى وجوب الزكوٰة فيه."[2]

تَرجَمہ: "دین قوی وہ ہے جو مال تجارت کے بدلے واجب ہو، جیسے سامان تجارت، پارچہ جات، غلام یا مال تجارت کی کمائی، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے سامان تجارت کے ساتھ "بدل قرض" کا بھی صراحتاً ذکر کیا ہے۔[3] اصل میں سامان تجارت کا دین اس سامان کے بدل کا درجہ رکھتا ہے، اس طرح دین تجارت گویا سامان تجارت ہے اور سامان تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے، اس لئے زکوٰۃ واجب قرار دی جاتی ہے۔

---

[1] ردالمحتار: ۱۷۵/۳ [2] بدائع الصنائع: ۹۰/۲، المبسوط: ۱۹۵/۲، ردالمحتار: ۲۳۸/۳ [3] فتح القدير: ۱۲۳/۲

دوسری صورت ان دیون کی ہے جو مال ہی کے عوض میں ہو، لیکن سامان تجارت کی قیمت یا قرض نہ ہو، جیسے استعمالی کپڑے، رہائشی مکان وغیرہ کی قیمت، یہ دین فقہاء کے یہاں "دین وسط" سے موسوم ہے۔ دائن کو گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہے لیکن دین پر قبضہ کے بعد اس میں اور دین قوی کے حکم میں مفتی بہ قول کے مطابق امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں صرف اس قدر فرق کیا گیا ہے کہ دین قوی میں نصاب کے خمس (۱/۵) حصہ پر قبضہ ہوجائے تب ہی زکوٰۃ ادا کردینی ہے اور دین وسط میں ایک پورے نصاب کے مقدار رقم حاصل ہوجائے تو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں جوں جوں رقم ملتی جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرتا جائے، مقدار کی قید نہیں[1] البتہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بقول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ دین وسط میں بھی گزشتہ دنوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی[2] تاہم اکثر کتب میں امام صاحب کی وہی رائے نقل کی گئی ہے، جو پہلے مذکور ہوئی، ظاہر ہے کہ صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے میں احتیاط بھی ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے سہولت بھی۔

اس طرح دین کی ان ہر دو صورتوں میں "دائن" یعنی صاحب دین ہی پر زکوٰۃ عائد کی گئی ہے۔

یہ صورتیں ان دیون کی ہیں جن کے وصول ہونے کی امید تھی، جن دیون کی وصولی متوقع نہ ہو، اگر اتفاق سے وصول ہوجائیں تو ان کے گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بقول صاحب ہدایہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا ہے کہ "مال ضمار" میں زکوٰۃ نہیں ہے۔[3] ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی ایسے اموال پر زکوٰۃ واجب نہ ہونا نقل کیا ہے جن کی وصولی کی امید اٹھ چکی ہو۔[4]

ضمار کی مختلف صورتوں کے ذیل میں فقہاء نے دین قابل وصول اور ناقابلِ وصول کی صورتیں بھی واضح کی ہیں، چنانچہ ایسا مقروض جو قرض ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کو قرض کا اقرار بھی ہو، اس کے ذمہ واجب الاداء دین کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ اگر وہ تنگ دست ہو اور فی الحال اس سے قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، پھر بھی قول مشہور کے مطابق اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ لیکن حسن بن زیاد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ دائن اس مال سے نفع نہیں اٹھا پارہا ہے۔

"لیس نصاباً لا نہ لاینتفع بہ"[5]

نیز اگر مقروض ایسا دیوالیہ ہے کہ عدالت نے اس کو مفلس قرار دے دیا ہے تو ایسی صورت میں بھی امام محمد

---

[1] ملاحظہ ہوں سابقہ حوالہ جات [2] بدائع: ۹۰/۲ [3] هداية مع الفتح: ۱۲۲/۲، نصب الاية: ۳۳٤/
[4] فتح القدير: ۱۲۳/۲ - ۱۲۲ [5] فتح القدير: ۱۲۳/۲

رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس دین پر دائن کو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں چوں کہ کسی شخص سے دیوالیہ ومفلس ہونے کی وجہ سے تصرف کے اختیارات سلب نہیں کئے جاسکتے، اس لئے دین پر بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔[1] ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کہ اسلامی عدالت کا نظام مفقود ہے اور ہے تو اس کا دائرۂ اثر محدود ہے، کسی شخص کے عملاً دیوالیہ ہوجانے پر ہی اس کے مفلس قرار پانے کی بنیاد ہے، گوفقہاء کے یہاں یہ صراحت موجود ہے کہ عدالت سے اس کا فیصلہ نہ ہوتو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔[2] مگر ظاہر ہے کہ یہ بات دارالاسلام کے حالات کو سامنے رکھ کر کہی گئی ہے۔

غور کیا جائے تو ان صورتوں میں امام محمد اور حسن بن زیاد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کی رائے شریعت کے مجموعی مزاج سے قریب ہیں، اس لئے کہ زکوٰۃ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ مال نامی اور افزائش پذیر ہو، اور دیون چوں کہ مدیون کے پاس رہنے کی وجہ سے دائن کے حق میں منجمد اور غیر نامی ہیں اس لئے قیاس تو یہ ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہ ہو، چنانچہ مال ضمار کو اسی وجہ سے ہمارے یہاں زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

جیسا کہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"لأن المال إذالم يكن مقدور الإنتفاع به فی حق المالك لايكون المالك به غنياً."[3]

تَرْجَمَہ: "اس لئے کہ مال جب مالک کے حق میں ممکن الانتفاع نہ رہا ہوتو اس کی وجہ سے مالک غنی نہیں ہوسکتا۔"

البتہ فقراء کے حقوق اور نفع کی رعایت کرتے ہوئے اسے حکماً "نامی" تسلیم کیا گیا ہے، تب بھی ان مذکورہ صورتوں میں کہ دین کی وصولی کا امکان تجربہ ہے کہ کم ہوتا ہے، دائن کے حق میں اس مال کو غیر نامی قرار دیا جانا چاہئے۔

اسی طرح مدیون دین سے انکاری ہو، لیکن دائن کے پاس ثبوت فراہم ہو، ایسی صورت میں بھی قول مشہور یہی ہے کہ دائن پر اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔[4] لیکن عدالت کی پیروی میں جو سرگرانی ہے، غالباً فقہاء متاخرین کو اس کا تجربہ ہوا ہوگا، چنانچہ انہوں نے اس صورت میں بھی دائن کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیوں کہ گواہوں کو شہادت کے لئے تیار کرنا، پھر قاضی سے انصاف کی توقع مشکل ہے اور عدالت میں حاضری کی رسوائی ان سب سے سوا ہے۔[5]

اگر مدیون انکاری ہو اور ثبوت فراہم نہ ہو، تو اب حنفیہ متفق ہیں کہ اس دین پر زکوٰۃ نہیں، آئندہ اگر خلاف

---

[1] هداية مع الفتح: ١٦٨/٢ [2] بدائع الصنائع: ٨٩/٢ كتاب الزكوٰة [3] حوالۂ سابق
[4] هدايه مع الفتح: ١٦٧/٢ [5] ملاحظہ ہو عنايه على هامش الفتح، و فتح القدير: ١٢٤/٢

توقع دین وصول بھی ہوجائے تو اس پر زکوٰۃ نہیں[1] بہر حال حاصل یہ ہے کہ وہ دین جو ضمار کے درجہ میں ہو، اس پر زکوٰۃ نہیں اور ضمار کی حقیقت کا سانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں یوں ہے:

"المال الذی لاینتفع به مع قیام الملك."[2]

تَرجَمہ: "وہ مال جس پر ملکیت قائم رہنے کے باوجود اس سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔"

ایسا شخص جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہو، فقہاء حنفیہ کی متداول تحریروں میں غالباً صراحۃً اس کا ذکر نہیں، فقہاء شوافع نے ایسے دین کو غصب کردہ مال کے حکم میں رکھا ہے، امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول قدیم کے مطابق ان کی زکوٰۃ دائن پر واجب نہیں، قول جدید کے مطابق واجب ہے۔ علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"إن تعذر استیفاء ہ لإعسار من علیه أوجحوده ولابینة أو مطله أوغیبته فهو کالمغصوب وفی وجوب الزکوٰة فیه طرق..... والصحیح وجوبها."[3]

تَرجَمہ: "اگر دین کی وصولی مدیون کی تنگ دستی یا اس کے انکار اور گواہوں کی عدم فراہمی یا ٹال مٹول یا مدیون کی عدم موجودگی کی وجہ سے دشوار ہوجائے تو وہ مال مغصوب کے حکم میں ہے، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں...... صحیح یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب ہوگی۔"

دراصل فقہاء شوافع کے ہاں عمومی طور پر دیون میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانا گیا ہے۔ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ہدایہ کے حسب روایت مال ضمار میں بھی ان کے ،اا زکوٰۃ واجب ہے، حنفیہ کا عمومی نقطۂ نظر ان اموال کے متعلق جو مالک کے لئے ناقابل انتفاع ہو، یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر نصاب زکوٰۃ پر سال گزرنے تک بھی وصول نہ ہو پائے اور اس کی وجہ باوجود مطالبہ و تقاضا کے محض مدیون کی پہلو تہی ہو، تو دائن پر ا، سال اس مال کی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فتاویٰ تاتارخانیہ کے ایک جزئیہ سے بھی روشنی پڑتی ہے:

"رجل له مال علی وال من الولاة وهو یقربه الاانه لایعطیه ولایعتدی علیه؟ قال یطلبه بباب الخلیفة فاذا طلب ولم یصل الیه فی سنة فلا زکوٰة علیه."[4]

تَرجَمہ: "ایک شخص کا والیان حکومت میں سے کسی پر دین ہو، اس کو دین کا اقرار بھی ہو لیکن دین ادا نہ کرتا ہو، نہ تعدی کرتا ہو، فقہاء کہتے ہیں کہ بارگاہ خلیفہ میں اس سے مطالبہ کرے اگر اب بھی دین وصول نہ ہو تو جس سال دین وصول نہ ہو پائے اس سال کی زکوٰۃ اس شخص پر واجب نہ ہوگی۔"

---

[1] بدائع الصنائع: ۸۹/۲ [2] بدائع: ۸۸/۲ [3] شرح مهذب: ۲۱/٦ [4] تاتارخانیه: ۳۰۰

پراویڈنٹ فنڈ

پراویڈنٹ فنڈ کی رقم کا وہ حصہ جو تنخواہ سے کاٹ لیا جاتا ہے، اجرت ہے اس پر جو زائد رقم ملازمت کے اختتام پر دی جاتی ہے وہ انعام ہو یا اجرت، ملازم ابھی اس کا مالک نہیں، اس لئے اس پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ قابل بحث صرف فنڈ کا وہ حصہ ہے جو ملازمت کے درمیان تنخواہ سے کٹ کر جمع ہو۔

فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ اجرت کا شمار کس قسم کے دین میں ہے؟ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے تینوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔ ① دین قوی ② دین وسط اور ③ دین ضعیف۔[1] تاہم ظاہر روایت یہی ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کے تاتارخانیہ میں ہے:

"أما الأجرة ففي ظاهر الرواية عن أبي حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ هو نصاب قبل القبض لكن لا يلزمه الأداء مالم تقبض منه مائتي دراهم."[2]

تَرْجَمَہ: "امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ظاہر روایت کے مطابق اجرت قبضہ سے پہلے ہی نصاب زکوٰۃ متصور ہوگی، لیکن جب تک پورے نصاب (۲۰۰ درہم) پر قبضہ نہ کرلے زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔"

تاہم دین قوی واوسط کی تعریف پر نظر کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارتوں میں اجرت سے "غلام" ہی کی اجرت مراد ہے، اس لئے کہ دین کی ان دونوں قسموں میں دین کے لئے مال کا عوض ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ غلام ہی کی خدمت حنفیہ کے یہاں مال کے درجہ میں ہے، اس طرح آزاد کی اجرت دین ضعیف قرار پاتی ہے، جس پر ملازمین کو ملکیت تو حاصل ہے، "ید" وقبضہ حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس رقم پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے دو متعارض فتاویٰ میں بھی ان کے حسب ایماء مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی جمیل احمد صاحب رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ اس رقم میں گزشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[3]

حاجت اصلیہ

حاجت اصلیہ کا تعلق دراصل انسان کی شخصی ضروریات سے ہے، ان شخصی ضروریات میں زمانہ ومقام اور

[1] مبسوط: ۱۹۶/۲ [2] تاتارخانیہ: ۳۰۲/۲، ۳۰۳ [3] امداد الفتاوی: ۴۸/۲ - ۴۴

اشخاص کے اعتبار سے تفاوت عین فطرت ہے، حاجت اصلیہ کی فقہاء نے جو تعریف کی ہے وہ اس طرح ہے:

"هی مایدفع الهلاك عن الانسان تحقیقاً کا لنفقة ودور السکنی وآلات الحرب والثیاب المحتاج إلیها لدفع الحر أو ألبرد اوتقدیراًکالدین وکالآت الحرفة وأثاث المنزل ودواب الرکوب وکتب العلم لأهلها."[1]

ترجمہ: "حاجت اصلیہ وہ چیزیں ہیں جو انسان سے ہلاکت کو دور کردیں، یہ کبھی حقیقتاً ہوگا، جیسے نفقات، رہائشی مکانات، آلاتِ دفاع، ٹھنڈک اور گرمی سے بچنے کے لئے کپڑے، کبھی معناً وتقدیراً ہوگا جیسے دین، صنعتی آلات، مکان کا ضروری سامان، سواری کے جانور اور اہل علم کے لئے علمی کتابیں۔"

بہ ظاہر اس بات سے کہ "حاجت اصلیہ سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ ہلاکت سے بچا جا سکے۔" احساس ہوتا ہے کہ حاجت اصلیہ کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن اوپر حاجت اصلیہ کے ذیل میں آنے والی جن اشیاء کا ذکر ہے ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس کا دائرہ کس قدر وسیع ہے؟ انہوں نے ہلاکت جسمانی کی طرح ہلاکت معنوی کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے، یہاں تک کہ اہل علم کے لئے کتابوں کو حاجت اصلیہ کا درجہ دیتے ہوئے صراحت کی ہے کہ جہل ان کے لئے ہلاکت ہی کے درجہ میں ہے۔ "فإن الجهل عندهم کالهلاك"[2] ...... علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حاجت اصلیہ کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سامان بقاء اس میں داخل ہے۔

"لأنه من ضرورات حاجة البقاء وقیام البدن."[3]

ترجمہ: "اس لئے کہ وہ قیام جسم اور بقاء انسانی کی ضروریات میں سے ہے۔"

لیکن غیر علماء کے لئے علمی کتابوں کو حاجت اصلیہ میں شمار نہیں کیا گیا ہے۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"وکتب العلم لغیر أهلها لیست من الحوائج الأصلیة"[4]

غور کیا جائے کہ فقہاء نے پیشہ ورانہ آلات حرفہ، حفاظتی اسلحہ اور موسمی لحاظ سے سرد و گرم لباس، اہل علم کے لئے اس کے موضوع کے مطابق مطالعہ کی کتابیں، جن کو حاجت اصلیہ کے زمرہ میں رکھا ہے، کا تعلق شخصی احوال سے ہے، جس میں تفاوت اور فرق کا پایا جانا فطری بات ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ ضروریات زمانہ اور حالات کے لحاظ سے متغیر ہوتی رہیں گی، لباس و پوشاک کا معیار بدلے گا، سواری میں فرق ہوگا، رہائشی اور سکونتی مکان میں

[1] تاتار خانیه: ۲۹۷/۲ [2] حواله سابق [3] بدائع الصنائع: ۹۱/۲ [4] طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۸۹

نقشہ اور سہولتوں کے لحاظ سے فرق واقع ہوگا اور یہ ساری چیزیں حاجت اصلیہ میں داخل ہوں گی ...... البتہ یہ ضرور ہے کہ فقہاء نے ''حاجت اور تحسین و زینت'' کے درمیان جو فرق کیا، اس کا لحاظ رکھا جائے گا اور حرمت زکوٰۃ کا حکم متعین کرتے وقت اس کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء و مساکین ہیں، پس حاجت اصلیہ کا دائرہ اتنا وسیع نہ ہو جائے کہ مرفہ الحال لوگ بھی مستحقین زکوٰۃ کی صف میں آ جائیں۔

طویل الاجل ترقیاتی قرضے وجوب زکوٰۃ میں مانع ہیں یا نہیں؟

وہ شخص جو اپنی موجودہ مالیت کے اعتبار سے صاحب نصاب ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مدیون اور مقروض بھی ہو تو کیا یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا؟ اگر مانع ہو تو نصاب میں سے دین منہا کرنے کے بعد مقدار نصاب باقی نہ رہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور منہائی کے بعد بھی نصاب باقی رہ جائے تو اتنی مقدار زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوگی اور اگر دین زکوٰۃ میں مانع نہ ہو تو پھر پورے مال میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہیں، اکثر فقہاء نے دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ تو اس کے قائل ہیں ہی[1] ابراہیم نخعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ، سیّدنا عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا اور حسن بصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے[2] ائمہ اربعہ میں امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کا قول جدید (جس پر فقہ شافعی میں فتویٰ ہے) یہ ہے کہ زکوٰۃ بہر حال تمام موجودہ اموال میں واجب ہوگی اور دین زکوٰۃ میں مانع نہیں ہوگا[3] یہی رائے امام مالک رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے استاذ ربیعۃ الرائے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالیٰ کے استاذ حماد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کی بھی ہے[4] علامہ ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے بھی اپنے مخصوص مزاج کے مطابق بڑے شد و مد سے اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔[5]

مانعین کی دلیلیں

پہلا گروہ جو دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع قرار دیتا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

1. حضرت عثمان غنی رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: یہ تمہارے زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ ہے، پس جس کے ذمہ قرض باقی ہو، اسے چاہئے کہ پہلے دین ادا کردے پھر زکوٰۃ ادا کرے۔[6]
2. حضرت عبداللہ بن عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا سے مروی ہے کہ کسی شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور کسی اور کے

[1] المغنی: ۳۴۲/۲ [2] موسوعة فقه ابراهيم النخعي: ۵۲۴/۱، موسوعة فقه عمر: /۳۵۴، موسوعة فقه عبدالله بن عباس: ۱۰/۲، موسوعة فقه الحسن البصری: ۴۷۳/۲ [3] شرح مهذب: ۲۱/۶ [4] المغنی: ۳۴۲/۲، مصنف ابن ابی شیبة: ۱۹۴/۳ [5] المحلی: ۲۲۰/۴ [6] مؤطا امام محمد: ۱۲۸، مصنف ابن ابی شیبه: ۱۹۴/۳، الاموال: ۴۳۷

اس پر ہزار درہم واجب ہوں تو ایسے شخص پر زکوٰۃ نہیں۔[۱]

۳ آں حضور ﷺ نے اغنیاء (مال داروں) پر زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، یہ مضمون متعدد حدیثوں سے ثابت ہے اور جو شخص دین کی ادائیگی کا خود محتاج وضرورت مند ہو اور نادہند ہونے کے جرم میں قید وبند کی صعوبتوں سے بھی دوچار ہوسکتا ہو، اس کو کیوں کر غنی سمجھا جاسکتا ہے؟

۴ مدیون ہونے کی وجہ سے گویا بہ قدرِ دین مال پر مالک کی ملکیت ہی قائم نہیں، ظاہر ہے جب مال پر ملکیت ہی نہ ہوتو اس مال کی زکوٰۃ کیوں کر واجب ہوگی؟

۵ دین کی زکوٰۃ صاحب مال یعنی دین کے اصل مالک پر واجب قرار دی جاتی ہے تو اگر مدیون پر بھی زکوٰۃ واجب ہوتو ایک ہی مال پر دوہری زکوٰۃ عائد ہوجائے گی، حالاں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔[۲]

مثبتین کا نقطۂ نظر

جن لوگوں نے دین کے باوجود موجودہ مالیت کو دیکھتے ہوئے زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم عام ہے اور ہر اس شخص پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے جو نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو، مدیون اور غیر مدیون کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، خود حنفیہ بھی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین کو مانع نہیں مانتے۔[۳] قریب قریب یہی بات علامہ ابن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ظاہری نے بھی لکھی ہے۔[۴] حقیقت یہ ہے کہ فقہاء شوافع نے زکوٰۃ میں ٹیکس اور مؤنت کے پہلو کو غالب رکھا ہے، جمہور فقہاء نے عبادت کے پہلو کو غالب رکھا ہے کہ عبادات میں شریعت کا عمومی مزاج سہولت اور تسامح ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں نابالغ اور مدیون کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں اور شوافع کے یہاں واجب ہے ان دونوں گروہوں کے دلائل سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دین کا زکوٰۃ میں مانع ہونا مزاج شریعت سے زیادہ قریب ہے، ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ میں: "الأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكوٰة عن المديون"[۵]

کون سے دیون مانع زکوٰۃ ہیں؟

جو لوگ دین کو زکوٰۃ میں مانع مانتے ہیں، ان کے یہاں بھی دین کی مختلف اقسام کی گئی ہیں اور احکام کی تفصیلات میں اختلاف پایا جاتا ہے:

۱ اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین مانع نہ ہوگا۔[۶]

---

[۱] المغنی: ۳۴۲/۲ [۲] البحر الرائق: ۲۱۹/۲ [۳] شرح مهذب [۴] المحلی: ۲۲۰/۴ [۵] بداية المجتهد
[۶] ردالمحتار: ۱۷۶/۳، الثمر الدانی للقیروانی: ۳۳۴، المغنی: ۳۴۲/۲

❷ مالکیہ نے اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے درمیان فرق کیا ہے کہ اموال ظاہرہ یعنی مویشی اور زمینی پیداوار میں دین مانع زکوٰۃ نہیں ہوگا، اموال باطنہ یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت وغیرہ میں مانع ہوگا، یہی ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی بھی ہے۔[1]

❸ حنفیہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ دین کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک وہ جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہو، یہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا، جیسے کسی شی کی قیمت، اجرت و کرایہ، بیوی کا نفقہ نیز زکوٰۃ، عشر اور خراج جو کو اللہ کے لئے نکالا جاتا ہے، لیکن اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، (۲) وہ دین جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے نہ ہو، وہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہ ہوگا، جیسے نذر، کفارات اور حج[2] صدقۃ الفطر، قربانی اور حج کی مطلوبہ قربانی۔[3]

لیکن اصل میں جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ دین کے مانع زکوٰۃ ہونے میں دین حال (جلد ادا طلب) اور دین مؤجل (دیر سے ادا طلب) کے درمیان کچھ فرق ہے یا نہیں؟ عام طور پر متقدمین کا رجحان اسی طرف ہے کہ دین ہر صورت میں مانع زکوٰۃ ہے، فوری ادا طلب ہو یا دیر سے، لیکن مشائخ کا ایک گروہ شروع سے دین مؤجل کے مانع ہونے سے انکار کرتا ہے، خود امام کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے: **وقال بعض مشائخنا ان المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة۔**[4]

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل؟ فى طريقة الشهيد لارواية فيه و إن قلنا: لا. فله وجه و إن قلنا: نعم. فله وجه، ولوكان عليه مهرلإمرأ ته وهو لا يريد أداء ه لا يجعل مانعا من الزكوٰة ذكره فى التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا ...... وقال بعضهم إن كان مؤجلا لايمنع لانه غير مطالب به عادة."[5]

تَرجَمہ: "کیا دین مؤجل بھی دین معجل کی طرح مانع زکوٰۃ ہوگا؟ حاکم شہید کے طریق میں اس سلسلہ میں کوئی روایت موجود نہیں، اگر ہم کہیں کہ مانع ہوگا تو ایسا بھی ایک قول ہے اور اگر کہیں کہ مانع نہیں ہوگا تو ایک قول ایسا بھی ہے۔ بیوی کا مہر واجب ہو اور ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو زکوٰۃ سے مانع نہ ہوگا، تحفۃ الفقہاء میں بعض فقہاء سے ایسا ہی نقل کیا گیا ہے کیوں کہ اس کو دین شمار نہیں کرتے، اس

[1] المغنى: ۳٤۲/۲ [2] خلاصة الفتاوىٰ: ۲٤۰/۱ [3] فتح القدير: ۱۱۸/۲، ردالمحتار: ۱۷۷/۳، بدائع الصنائع: ۸٦/۲
[4] بدائع: ۸٤/۲ [5] فتح القدير: ۱۱۹/۲. ۱۲۰

لئے کہ عادۃ اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے دین مؤجل کے سلسلہ میں طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ایسے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے تھے۔ نیز شامی نے قہستانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے بعض اہل علم کی یہ بات نقل کی ہے کہ صحیح یہی ہے کہ یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہیں۔

"(قوله أومؤ جلا) عزاه في المعراج إلى شرح الطحاوی وقال: وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لايمنع وقال الصدر الشهيد: لارواية فيه ولكل من المنع وعدمه وجه، زادالقهستاني عن الجواهر والصحيح أنه غير مانع."[1]

فتاویٰ تاتارخانیہ میں نجم الائمہ سرخکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے واسطہ سے ان مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ دین مؤجل وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں ہے۔

"وذكر نجم الأئمة السرخكي عن مشائخه أنه لايمنع."[2]

اور عورتوں کے مہر مؤجل کے سلسلہ میں بھی بعد کے مشائخ کا عام رجحان یہی رہا ہے کہ وہ وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں، اور بزدوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس رائے کی تحسین کرتے ہوئے کہا ہے۔ وأنه حسن.[3]

فقہاء کی ان عبارات سے واضح ہے کہ مشائخ احناف میں ایک قابل لحاظ تعداد ان لوگوں کی ہے جو دین مؤجل کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے ہیں، خود صاحب مذہب امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے اور قہستانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جیسے بلند پایہ فقیہ نے اس رائے کا صحیح و معتبر ہونا نقل کیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں معتدل نقطۂ نظر

زکوٰۃ کے اس مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ضروری ہے کہ فقہی جزئیات سے پرے اٹھ کر شریعت کے مقصد و منشاء اور احکام زکوٰۃ کی روح کو بھی ملحوظ رکھا جائے، ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کی روح یہ ہے کہ انسان اپنے مال میں خدا کے واسطہ سے اس کے غریب بندوں کا حق بھی محسوس کرے اور غرباء پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ قاعدہ مقرر رہے کہ جہاں وجوب اور عدم وجوب دونوں پہلو موجود ہوں، وہاں اس پہلو کو ترجیح دی جائے جس میں فقراء کو فائدہ ہوتا ہو...... اب صورت حال یہ ہے کہ اس زمانہ میں تجارت اور کاروبار کے لئے ترقیاتی قرضوں کا رواج عام ہے جو طویل مدت میں اور آسان اقساط پر ادا طلب ہوتے ہیں۔ مقروض اس

[1] ردالمحتار: ۵/۲ [2] تاتار خانیہ: ۲۹۲/۲ [3] ہندیہ: ۱۷۳/۱

پیسہ سے بڑے بڑے معاشی فائدے حاصل کرتا ہے اور یہ رقم اس کے پاس جامد نہیں ہوتی بلکہ گردش میں رہتی ہے اور فقہاء کی زبان میں یہ بالفعل مال نامی کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر اس دین کو زکوٰۃ سے مانع قرار دیا جائے تو فقراء ہمیشہ اپنے حق سے محروم رہیں گے، اس لئے جیسے متأخرین علماء نے بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر عورتوں کے دین مہر کو زکوٰۃ میں مانع نہیں مانا ہے، یہ بات عین مناسب ہے کہ طویل مدتی استثماری دیون (ترقیاتی قرضوں) میں ہر سال کی ادا طلب قسط کو اس سال کی زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے اور باقی مالیت پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے، اس پر فقہاء کے اس جزئیہ سے بھی روشنی ملتی ہے جس میں بیوی کے نفقہ کے دین کو زکوٰۃ سے مانع نہیں مانا گیا ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نفقہ ایک ساتھ واجب نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے واجب ہوتا ہے۔

"لأنها تجب شيئا فشيئاً فتسقط إذالم يو جد قضاء القاضی أوالتراضی."[1]

کمپنی پر زکوٰۃ

مشترک اموال پر زکوٰۃ صرف مویشیوں کی صورت میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے ہاں واجب ہوتی ہے۔ حنفیہ کے ہاں مویشیوں کا اشتراک بھی زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مؤثر نہیں ہے۔

"قال أصحا بنا إذا كان النصاب بين خليطين لا تجب فيه الزكوٰة."[2]

حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"لاتجب الزكوٰة عندنا فی نصاب مشترك من سائمة و مال تجارة وان صحت الخلطة فيه باتحاد اسباب."[3]

اس لئے کمپنی کے شرکاء کی انفرادی حالت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ پوری کمپنی کا۔

ہیرے اور جواہرات

زکوٰۃ چوں کہ عبادات میں سے ہے اور نصوص نے زکوٰۃ کے اموال و مقادیر کی تعیین کی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، زمین سے نکلنے والی معدنیات میں صرف سونا اور چاندی ہی میں زکوٰۃ واجب ہے، دوسری دھاتیں کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہوں اگر تجارتی مقصد کے لئے جمع نہ کی گئی ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابو اسحاق شیرازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

[1] بدائع: ۷۸۵/۲، امداد الفتاویٰ: ۹۸/۲ فتاویٰ دارالعلوم: ٤٦/٦

[2] تاتار خانیہ: ۲۹۷/۲　[3] درمختار علی هامش الرد: ۲۳۵/۳

"وان وجد شيئاً غيرالذهب والفضة كا لحديد والرصاص والفيروزج والبلور وغير همالم تجب فيه الزكوٰة." [1]

تَرجَمہ: "اگر سونے، چاندی کے علاوہ کوئی اور دھات حاصل ہو، جیسے لوہا، سیسہ، فیروز اور بلّور تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔"

شارح نورالایضاح کا بیان ہے:

"ولازكوٰة فى الجواهر واللاٰ لى إلا أن يتملكها بنية التجارة كسائرالعروض" [2]

تَرجَمہ: "جواہر اور موتیوں میں زکوٰۃ نہیں، سوائے اس کے کہ بہ نیت تجارت اس کا مالک ہو، ایسی صورت میں دوسرے سامان تجارت کی طرح اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔"

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وأما اليو اقيت واللاٰلى والجواهر فلا زكوٰة فيها و إن كانت حليا إلأن تكون للتجارة." [3]

تَرجَمہ: "یاقوت، موتی اور جواہر میں زکوٰۃ نہیں گو وہ زیورات کی شکل میں ہوں، سوائے اس کے کہ تجارت کے لئے ہو۔"

ہاں! اگر تجارت کی نیت سے یہ معدنیات خریدی جائیں، تو اب سامان تجارت ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر خرید کرتے وقت محض رقم کو محفوظ کر دینا مقصود تھا، بعد کو فروخت کر دے تو خیال ہوتا ہے کہ اب بھی اس کا شمار اموال زکوٰۃ میں نہیں ہوگا۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس وضاحت سے اس سلسلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے کہ:

"الأصل أن ماعدا الحجرين والسوائم إنما يزكىٰ بنية التجارة عندالعقد فلونوى التجارة بعد العقد أو إشترىٰ شيئا للقنية ناويا انه إذا وجد ربحا باعه لا زكاة عليه." [4]

تَرجَمہ: "اصل یہ ہے کہ سونے چاندی اور مویشی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اسی وقت زکوٰۃ ہوگی جب کہ معاملہ کرتے وقت تجارت کی نیت ہو، اگر معاملہ کے بعد تجارت کی نیت کی یا کوئی چیز برائے استعمال خریدی اور ارادہ ہو کہ نفع آجائے تو بیچ دے گا، ایسی صورت میں بھی اس پر زکوٰۃ واجب

[1] المهذب مع المجموع: ۷۷/۱
[2] مراقى الفلاح مع حاشية الطحطاوى: ۳۹۱
[3] الفتاوىٰ الهنديه: ۱۸۰/۱
[4] طحطاوى على مراقى الفلاح: ص ۳۹۱

نہیں۔"

اموال تجارت کی زکوٰۃ میں کس نرخ کا اعتبار ہوگا؟

سامان تجارت کی زکوٰۃ میں قیمت خرید کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ سامان کی موجودہ قیمت معتبر ہوگی، البتہ کس وقت کی قیمت معتبر ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس وقت مال پر سال گزرا اور زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس وقت زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

"و إن أدىٰ من قيمته يعتبر يوم الوجوب وهو تمام الحول عند الإمام وقالا يوم الأداء لمصرفها."[1]

تَرْجَمَہ: "اگر قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرے، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یوم وجوب یعنی اختتام سال کا اعتبار ہوگا، صاحبین رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس دن کی قیمت کا جس دن مصرف زکوٰۃ میں اس کو ادا کرے۔"

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ایک مثال سے اس مسئلہ کو واضح کیا گیا ہے:

"رجل له مائتا قفيزحنطة للتجارة حال عليها الحول و قيمتها مائتادرهم حتى وجبت عليها الزكوٰة فإن أدىٰ من عينها أدى ربع عشر عينها خمسة أقفزة حنطة و إن أدىٰ من قيمتها ربع عشر القيمة أدىٰ خمسة دراهم فإن لم يؤد حتى تغير سعر الحنطة إلى زيادة وصارت تساوى أربع مائة. فإن أدى من عين الحنطة أدىٰ ربع العشر خمسة أقفزة بالاتفاق و إن أدى من القيمة أدىٰ خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذى هو يوم الوجوب عند أبى حنيفة و عندهما يؤدى عشرة دراهم قيمتها يوم الأداء."[2]

تَرْجَمَہ: "ایک شخص کے پاس تجارت کے دوسو قفیز گیہوں ہوں، جس پر سال گزر جائے، اس کی قیمت دوسو درہم ہوتو، زکوٰۃ واجب ہوگئی، اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا کرے، تو چالیسواں حصہ یعنی پانچ قفیز ادا کرنا ہوگا اور اگر چالیسواں حصہ کی قیمت ادا کرنا چاہے، تو پانچ درہم ادا کرے گا اور اگر ادا نہ کر پائے یہاں تک کہ گیہوں کی قیمت بڑھ گئی اور چار سو درہم ہوگئی تو اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا

---

[1] مراقی الفلاح: ۳۹۱، ھندیہ: ۱/۱۸۰ [2] تاتار خانیہ: ۲/۲۴۲

کرنا چاہے تو بالاتفاق وہی پانچ قفیز ادا کرے گا اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یوم وجوب یعنی جس دن سال تمام ہوا ہے اسی دن کی قیمت کے لحاظ سے پانچ درہم ادا کرے گا اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ادائیگی زکوٰۃ کے دن کے اعتبار سے دس درہم۔"

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی قول صحیح وجدید اس سے قریب ہے۔ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"فلوأخر إخراج الزكاة حتىٰ نقصت القيمة إلى مأة دراهم نظر إن كان ذلك قبل إمكان الاداء ..... لزمه على الجديد الصحيح درهمان ونصف ولو اخرا لإخراج فبلغت القيمة أربع مأة فإن كان قبل إمكان الأداء وقلنا هو شرط الوجوب لزمه على الجديد عشرة دراهم."[1]

تَرْجَمَہ: "اگر زکوٰۃ کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ قیمت گر گئی اور بجائے دوسو درہم کے سو درہم ہو گئی، تو دیکھا جائے گا اگر یہ اس سے پہلے ہوا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی ممکن ہوتی تو قول جدید اور صحیح قول کے مطابق ڈھائی درہم (یعنی اسی قیمت کے لحاظ سے) زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اگر زکوٰۃ ادا کرنے میں تاخیر کی، اور قیمت چار سو درھم ہوگئی، تو اگر قیمت میں یہ اضافہ اس سے پہلے ہوگیا کہ زکوٰۃ ادا کرنا ممکن ہو سکے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ یہی وجوب ادائیگی کی شرط ہے، تو قول جدید کے مطابق اسے دس درہم ادا کرنے ہوں گے۔"

خیال ہوتا ہے کہ صاحبین کی رائے زیادہ قرین صواب ہے؛ اس لئے کہ زکوٰۃ میں اصلاً وہ شئ واجب ہوتی ہے جس کی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، قیمت وہ اس کے بدل اور عوض کے بطور ادا کرتا ہے، تو ضرور ہے کہ ادائیگی کے وقت وہ اتنی رقم ادا کردے جس میں اس سامان کا بدل بننے کی صلاحیت موجود ہو، دوسرے فی زمانہ قیمت میں اتار کم ہی ہوتا ہے، قیمت میں اضافہ کی شرح زیادہ ہے تو ادائیگی کے وقت کی قیمت کا اعتبار کرنے کی صورت فقراء کے لئے زیادہ نفع کی توقع ہے اور یہ بجائے خود زکوٰۃ کے احکام میں ایک اہم وجہ ترجیح ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سونے اور چاندی میں سے اس چیز کے ذریعہ اشیاء کی قیمت لگانے کو کہتے ہیں جن میں فقراء کے لئے نفع ہو۔

امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

[1] شرح مهذب: ٦٩/٢

"لا بد فی اعتبار منفعة الفقراء عند التقویم لأداء الزکوٰة فیقومها بأنفع النقدین."[1]

اب اگر تھوک سے فروخت کرنے والی دکان ہے تو ظاہر ہے کہ تھوک کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور "ریٹیل سیل" کا کاروبار ہے تو اسی قیمت کا اعتبار ہوگا، دونوں طرح خرید وفروخت کرتا ہو تو "تقویم بالأنفع" کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھٹکر قیمت کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کرے .... جو اراضی، زمینوں کے تجارتی کاروبار کے مقصد سے لی جائیں وہ تجارتی سامان ہونے کی وجہ سے اموال زکوٰۃ میں شامل ہیں، ان کی موجودہ معروف قیمت کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، نہ کہ مستقبل میں متوقع قیمت کے لحاظ سے، اوپر فقہاء کی جو آراء ذکر کی گئی ہیں ان کا حاصل یہی ہے۔

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

شیئرز کے سلسلہ میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ کمپنی کا کام فقہی نقطۂ نظر سے تجارت اور خرید وفروخت کے ذیل میں آتا ہے یا اجارہ کے دائرہ میں؟ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود خرید وفروخت کے علاوہ اگر ایسی صنعت بھی ہو کہ اس کا اثر مصنوعات میں باقی رہتا ہو جیسے کپڑے کا رنگ، دباغت کا تیل اور مشینوں کی مرمت میں پرزوں کی تبدیلی وغیرہ، تو اس کا حکم بھی تجارت کا ہوگا اور ان اشیاء کا شمار بھی سامان تجارت میں کیا جائے گا؛ اس لئے ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"إن کان شیئاً یبقیٰ أثره فی المعمول فیه کالصبغ والزعفران والشحم الذی یدبغ به الجلد فإنه یکون مال التجارة."[2]

تَرجَمَہ: "ایسی چیز جس کا اثر زیر عمل شئ میں باقی رہتا ہو جیسے رنگ، زعفران چمڑے کو دباغت دینے والی چربی، تو یہ مال تجارت شمار ہوگی۔"

کمپنی کے ایسے کاروبار جس میں مشینوں اور آلات کا استعمال اس طرح ہوتا ہو کہ یہ اپنی حالت پر باقی رہیں اور مصنوعات میں تیاری کے بعد ان کا اثر باقی نہ رہے، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

"وما لا یبقیٰ له أثر فی العین بحیث لا یریٰ کالصابون والأشنان فلا زکوٰة فیه."[3]

اسی حکم میں صنعتی آلات ہیں:

---

[1] المبسُوط: ۱۹۱/۲ [2] بدائع الصنائع: ۹۰/۲ [3] تاتارخانیه: ۲۴۰/۲

"وأما الآلات الصناع و ظروف أمتعة التجارة لاتكون مال التجارة."[1]

اسی طرح اجارہ پر مبنی کاروبار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

"إذا اشترىٰ جوالق بعشرة آلاف دراهم ليؤاجرها من الناس فحال عليها الحول فلا زكوٰة فيهالأنه اشتراها للغلة لا للتجارة فإن كان في نيته أنه يبيعها آخرا فلا عبرة لهذا وكذالك الجواب في إبل الحمالين و حمرالمكارين."[2]

تَرْجَمَہ: "اگر دس ہزار درہم میں اونی گون خریدی کہ اس کو لوگوں کو کرایہ پر دے گا اور سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں؛ اس لئے کہ اس نے اس کو آمدنی کے لئے خریدا ہے نہ کہ تجارت کے لئے، اگر اس کی یہ بھی نیت ہو کہ بعد میں اس کو فروخت کردے گا تو اس کا اعتبار نہیں، یہی حکم بار برداری اور سفر کے اونٹوں اور کرایہ کے گدھوں کا ہے۔"

لہٰذا جو کمپنی تجارتی کاروبار کرتی ہو اس کے حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جو کمپنی اس دائرہ میں نہ آتی ہو، اس میں اصل لگایا ہوا سرمایہ تو سامان اجارہ کے حکم میں ہوگا اور اس کی قدر میں جو اضافہ ہوا ہے وہ نفع متصور ہوگا اور اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، یہ تو شیئرز کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں اصل حکم ہے، لیکن موجودہ زمانہ میں شیئرز کی خرید و فروخت ایک مستقل تجارت ہے، لوگ تجارت ہی کی نیت سے شیئرز خرید کرتے ہیں اور اس سے نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے موجودہ تعامل کو دیکھتے ہوئے شیئرز مطلقاً مال تجارت کے حکم میں ہے، لہٰذا کمپنی خواہ تجارتی ہو یا صنعتی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ اموال تجارت کی زکوٰۃ کے ذیل میں مذکور ہوا، شیئرز میں اس کے موجودہ نرخ کا اعتبار ہوگا، جہاں تک باؤنڈز کی بات ہے تو اس کی حیثیت دین قوی کی ہے؛ اس لئے قرض کی وصولی کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی، سود کی شکل میں جو رقم حاصل ہو وہ تو حرام ہونے کی وجہ سے کل کی کل کو صدقہ کردینا واجب ہے، لیکن اگر اس شخص نے صدقہ نہ کیا ہو تو پھر اس کا حکم بھی زکوٰۃ کے باب میں دوسرے اموال حرام کا سا ہوگا، مال حلال کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ سودی رقم کا حساب بھی محفوظ نہ رہے تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کے مطابق دوسرے اموال کے ساتھ ملا کر اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

هذا ما عندي والله اعلم بالصواب.

---

[1] بدائع: ۹۰/۲ [2] تاتارخانیہ: ۲۴۱/۲

عشر وخراج سے متعلق کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سیمنار منعقدہ ۳۱ر دسمبر ۹۳ء تا ۳ر جنوری ۹۴ء، جامعہ دارالسلام عمر آباد میں عشر وخراج سے متعلق نئے مسائل پر بحث ہوئی۔ اس سیمینار کا سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا۔ جن میں پہلا، چوتھا اور پانچواں محور اراضی ہند کی شرعی حیثیت اور عشر وخراج کی بابت ابھرنے والے جدید مسائل سے متعلق سوالات پر مشتمل تھے۔ یہ تحریر ان ہی سوالوں کے جواب ہیں۔

محور دوم وسوم ہندوستانی اراضی کے تاریخی اور قانونی جائزہ سے متعلق سوالات پر مبنی ہیں۔ اس تحریر میں اس پہلو کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا ہے۔ جو لوگ اس کی تفصیل دیکھنا چاہیں وہ اکیڈمی کے ''مجلّہ فقہ اسلامی'' (نمبر: ٦، اول ودوم) کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔''

سوالنامہ

محور اول......عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت، تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محور دوم......اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

❶ محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے تک ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا، اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کردی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کوئی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

❷ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محور سوم...... ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

❶ مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

❷ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت و حیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں اور آزادی کے بعد سے لے کر اب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں۔ ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم......اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

❶ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

❷ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

❸ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

❹ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے؟

❺ احکامِ عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

❻ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

محور پنجم

❶ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا

تو وہ نصاب کیا ہے؟

❷ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لئے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

❸ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لئے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لئے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ کئے جائیں گے یا اس پر زکوۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟

❹ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لئے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

❺ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کئے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

❻ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں، پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں لگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

❼ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب

محور اول...... عشری و خراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں۔ مسلمانوں کی تمام ہی

اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک عشر وخراج کا اجتماع نہیں ہوسکتا، اس لئے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

❶ عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

❷ عشر وخراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے، گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لئے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، پس مسلمانوں پر تو عشر بہر صورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہوجائے گا۔

❸ عشر کا وجوب کتاب وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد وقیاس پر مبنی ہے، لہٰذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لئے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟[1]

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابوبکر جصاص رازی اور امام سرخسی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

❶ حضرت عبداللہ ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: عشر وخراج ایک زمین میں جمع نہیں ہوسکتا...... اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

❷ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، پس حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضرور تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

[1] المجموع: ۵۴۹/۲

(۳) حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل وانصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم و جابر فرماں روا بھی، اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

(۴) خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کئے جانے والے علاقوں میں وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجوب کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔[۱]

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہو جائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

(۲) کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا، اب وہ بھی عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیرہ مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کر لی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

(۳) جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لئے عشری زمین شمار ہوگی۔[۲] امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔[۳]

(۴) اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنا لیا گیا تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کے عشری وخراجی ہونے کا مدار گرد وپیش کی زمین کے عشری وخراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا، اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی

[۱] احکام القرآن للجصاص: ۳/۱۷، ۱۹، المبسوط: ۲/۲۰۸ [۲] کتاب الخراج لابی یوسف: ۶۹ حد ارض العشر من ارض الخراج [۳] البحر الرائق: ۵/۱۰٤، بدائع الصنائع: ۲/۱۷٦

سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جارہا ہو تو اس میں بھی خراج واجب ہوگا۔[۱]

خراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں:

❶ مسلمانوں نے بزور قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیگی بعد کو اس زمین کو مسلمان خریدلیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کرلیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہوجائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔[۲]

❷ وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائیگی طے پائے۔[۳]

یہ تو ابتداء عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خراجی زمین عشری ہوجاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنا پڑے گا۔

محورِ چہارم......اراضی ہند میں عشر وخراج کا مسئلہ

❶ ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے؛ اس لئے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر وخراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں۔[۴] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہر حال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشاء یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو، اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہیں رہی اور خراج عائد نہیں رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا؛ اس لئے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہئے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں۔ جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے۔ مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے۔

---

[۱] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ [۲] البحرالرائق: ۱۰۹/۵ [۳] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ [۴] دیکھئے: المغنی: ۳۱۲/۲

''سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

(۲) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۳) موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں، مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

(۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بہ طریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

(۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید وفروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہے۔

(۶) مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید وفروحت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا؟

(۷) انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

(۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بہ طریق معافی زمین دی. مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

(۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی ودریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوئی یا بنابر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوئی ہو۔

(۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔

(۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خرید کیا ہے۔

(۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمینیں عشری ہیں اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جن میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے۔ یعنی بادشاہِ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لئے ظاہر حال کا لحاظ کر کے

مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہئے۔"[۱]

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرفِ آخر ہے!

جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا معلوم نہ ہو

۲ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو ان میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید واستثناء مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائیگی کا حکم فرمایا ہے:

"وآتوا حقه يوم حصاده"[۲]

تَرْجَمَہ: "کٹائی کے دن ان کا حق ادا کرو۔"

اس آیت میں اکثر مفسرین وفقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔[۳] علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

"الأراضي لاتخلوا عن مئونة إما العشر و إما الخراج والا بتداء بالعشر في ارض المسلم أولىٰ لان في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى الصغار."[۴]

تَرْجَمَہ: "زمین "مئونت" سے خالی نہیں ہوگی، یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لئے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔"

حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے عشر کی بابت لکھا ہے:

"لانه اليق بالمسلم."[۵]

سرکاری مال گزاری اور خراج کا مصرف

۳ خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے، غرض یہ بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لئے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہئے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کئے جانے اور نہ کئے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذرای چوں

---

[۱] كتاب العشر والزكوٰة: ۵۸، ۱۶۰ [۲] الانعام: ۱۴۱ [۳] بدائع الصنائع: ۱۶۹/۲

[۴] بدائع: ۱۷۶/۵۸/۲ [۵] درمختار على هامش الرد: ۲۹۰/۶، باب العشر والخراج والجزية

کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لئے صرف نہیں کرتی، اس لئے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم و نسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کے دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مد خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ وثالثها حواه مقاتلون[1] یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہوجائے اور جبراً از کوۃ و خیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کریں تو زکوۃ دوبارہ ادا کرنی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لئے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں، علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے بقول

"أماالخرج فلايفتون بإعادته لانهم مصارفه إذاهل البغي يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة."[2]

تَرْجَمَہ: "خراج کی دوبارہ ادائیگی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لئے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔"

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس مسئلہ کو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے۔ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"إن أرض الخراج لايجب إلاعلىٰ من هومن أهل دارنا لانه حكم من احكام المسلمين و حكم المسلمين لايجرى إلاعلىٰ من هو من دارالاسلام."[3]

تَرْجَمَہ: "زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو؛ اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔"

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیر نگیں، لیکن انہیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو، تو علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی جہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا؛ اس لئے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلاء حاصل ہے۔

---

[1] درمختار على هامش الرد: ۲۸۳/۳ [2] ردالمحتار: ۲٤/۲ [3] كتاب العشرو الزكوٰة: ص: ۱۵۱

"لاستیلاء المسلم علیهم." [۱]

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

⑤ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کئے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی، اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

① رسول اللہ ﷺ نے قدرتی پانی سے سیرابی کی صورت میں ۱۰/۱ فیصد اور دوسری صورت میں ۵/۱ فیصد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثناء مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہرصورت ۱۰/۱ فیصد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون و مطالبات سے فارغ ہونے کی، اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

② کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے، کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لئے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"ولایحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقی أو عمارة أوأجر الحافظ أواجر العمال أو نفقة البقر." [۲]

تَرجَمہ: "صاحب زمین کے لئے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آباد کاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثناء نہیں ہوگا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

[۱] ردالمحتار: ۲۷۷/۳، ط: پاکستان [۲] بدائع: ۶۲/۲ کتاب الزکوٰۃ

"يجب العشر في الأول ونصفه في الثاني بلارفع أجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار وأجرة الحافظ ونحو ذلك."[1]

ترجمہ: "پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر (دسواں حصہ) اور دوسری صورت میں اس کا نصف (بیسواں حصہ) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالبًا ایسے غیر معروف اور نا قابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہوگیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ماأنفق على زرعه واستدان ماأنفق على أهله احتسب ماأنفق علىٰ زرعه دون ماأنفق على اهله لانه من مئونة الزرع."[2]

ترجمہ: "کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کئے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔"

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

❻ بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی:

"ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج."[3]

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی چوں کہ بٹائی داری کو نا جائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لئے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک بیج مالک زمین کا ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کا ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا:

[1] ردالمحتار: ۲/۲۶۹ باب العشر [2] المغني: ۲/۳۱۳ [3] بدائع: ۲/۵۶

"وجوز نا المخا برة فتجب الز كوة على العامل ولا شئ على صاحب الارض لان الحاصل له أجرة أرضه وحيث كان البذر من صاحب الارض وأعطى منه شيئًا للعامل لاشيء على العامل لانه أجرة عمله."[1]

تَرجَمہ: "ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہٰذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کا ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دیا جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔"

صاحبین رَحِمَہُمَااللہُ تَعَالیٰ کی رائے حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے نقل کی ہے کہ اگر بیج عامل کا ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کا ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا۔[2] مگر کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے:

"ولو دفعها مزارعة فأما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما."[3]

تَرجَمہ: "اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین رَحِمَہُمَااللہُ تَعَالیٰ کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے، پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے اور پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی لہٰذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔"

شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انہوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا ہے اور یہی اس سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔ پس اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ چنانچہ عالمگیری میں ہے:

"ولو أعارها من مسلم فزر عها فالعشر على المستعير ولو أعارها من كافر فالعشر على المعير عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما على الكافر."[4]

تَرجَمہ: "اگر کسی مسلمان کو عاریت پر زمین دی اور اس نے اس میں کاشت کی تو عاریت پر حاصل کرنے والے پر عشر واجب ہوگا اور اگر کافر کو عاریت پر دی تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک عاریت پر دینے والا مسلمان عشر دے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَااللہُ تَعَالیٰ کے

---

[1] فتح المعين للشيخ زين الدين تلميذ ابن حجر هيثمى: ٤٩ [2] درمختار على هامش الرد: ٢٧٨/٢

[3] بدائع: ١٧٤/٢ [4] هنديه: ١٨٧/١

نزدیک عاریت پر لینے والا کافر پر۔"

گویا صاحبین کے نزدیک مسلمان پر عشر اسی وقت واجب ہے جب کہ اس نے زمین سے فائدہ اٹھایا ہو، اگر پیداوار کا فر کو حاصل ہو رہی ہو تو مسلمان پر عشر نہیں۔ یہی قول تقاضہ ءعدل سے قریب ہے۔ رہ گیا اس صورت میں غیر مسلموں پر عشر کا واجب قرار دینا، تو یہ حکم ظاہر ہے کہ دارالاسلام کے لئے ہے۔ وہاں ان سے بطور خراج عشر کی مقدار غلہ لیا جائے گا۔ ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے لئے یہ حکم نہیں۔

محور پنجم ...... عشر کا نصاب

❶ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ، عشر واجب ہوگا۔

"في قليل ما أخرجته الأرض و كثيره العشر." [1]

مگر خود امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔[2]

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ سوائے امام ابوحنیفہ اور مجاہد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے[3] حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے واضح طور پر اس مضمون کی روایتیں نقل کی ہیں۔[4]

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق بھی موجود ہیں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: في الرقة ربع عشر.

اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفي سائمة الإبل الزكوٰة۔ یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

"ليس في مادون خمسة أوسق صدقة." [5]

---

[1] ھدایہ مع الفتح: ٢٤٢/٢ [2] کتاب الاصل: ١٦٣/٢ [3] المغنی: ٢٩٦/٢ [4] نسائی: ٣٤٤/١ [5] ترمذی: ١٣٦/١

تَرجَمَہ: ''پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

''ليس في مادون خمس ذود صدقة.''

تَرجَمَہ: ''پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لئے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان وتفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ وسق کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشاء محض اتنا ہے کو عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صوابدید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر تو سبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع پانچ اور ایک تہائی رطل کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے۔ مثقال کے حساب سے ایک صاع ۳/سیر ٦/چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳/سیر ٦/چھٹانک ۳/تولہ بنتا ہے۔ لہٰذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵/من ساڑھے ۱۲ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵/من ۲۳/سیر ۳/پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے، اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ سو سیر چھ چھٹانک کا ہوا[1]

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے، اس لئے پانچ وسق کی مقدار ۱۸/من تیس سیر ہوتی ہے۔[2]

ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو تریپن کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے[3] لیکن ڈاکٹر عبداللہ

[1] اوزان شرعیہ، جواهرالفقہ: ۲ [2] دیکھئے: کتاب العشر والزکوٰۃ: ۱۸۷ [3] الفقه الاسلامي وادلته: ۸۱۱/۲

بن محمد طیار نے ذاتی تجربہ کے ذریعہ بڑی تحقیق کر کے گیہوں چاول وغیرہ اجناس میں پانچ وسق کی مقدار چھ سو پچھتر کیلوگرام متعین کی ہے۔[۱]

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار میں اس مسئلہ سے متعلق جو تجویز منظور ہوئی، وہ اس طرح ہے:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں آیات اور بعض احادیث کے عموم کو پیش نظر رکھ کر وجوب عشر کے لئے پیداوار کی مقدار کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ ہر وہ شئ جو زمین سے پیدا ہو، چاہے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں، عشر کا نکالنا واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف وامام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی و دیگر جمہور ائمہ کے نزدیک حدیث "ليس فيمادون خمسة أوسق صدقة" کی روشنی میں پانچ وسق سے کم اگر پیداوار ہو تو ایسے لوگوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ سمینار کی رائے میں چھوٹے کاشتکار یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اس لئے ایسے حالات میں جب کہ کسی کاشتکار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی چھ کوئنٹل ۵۳ کلو گرام سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔[۲]

والله أعلم بالصواب.

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

❷ کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن اموال میں نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں ان ہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کر کے رکھے جاسکتے ہوں۔ ماادخر واقتيت۔[۳]

امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، خشک چیز ہو۔ جمع هذه الأوصاف الكيل والبقاء واليبس[۴] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لئے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد

[۱] دیکھئے: الزكاة وتطبيقاتها المعاصرة: ۱۰۰ [۲] اہم فقہی فیصلے: ۶۵، ط: ۱۹۹۷ء [۳] الافصاح: ۱/۲۰۵
[۴] المغني: ۲/۲۹۳

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"قلت: أرأيت الرجل يكون له الأرض من أرض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسی أوغيره هل فيه عشر؟ قالا: لا، ليس فيه عشر لانه حطب، قلت: وكذلك الحشيش والشجر الذى ليس له ثمر مثل وشبهه، قال: نعم[1]."

تَرجَمہ: "میں نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کہا کہ نہیں، اس میں عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لئے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں اس کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔"

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے، ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداواری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہوگئی ہے، شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے؛ اس لئے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہئے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

"أما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت فی الجنان عادة بل تنقٰى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش يجب فيها العشر.[2]"

تَرجَمہ: "ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔"

قاضی خاں رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

"ولو جعل أرضه مشجرة أو مقصبة يقطعها ويبيعها فی كل سنة كان فيه العشر وكذا لو جعل فيها القت للدواب.[3]"

---

[1] كتاب الاصل: ۱۴۰/۲، ۱۳۹ [2] هدايه: ۱۸۱/۱ باب زكوٰة الزروع والثمار

[3] خانيه على هامش الهنديه: ۲۷٦/۱ فصل فی العشر

تَرجَمۃ: ''اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لئے چارہ کی کاشت کی جائے۔''

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گوان پودوں کی نشو ونما کے لئے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لئے حنفیہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا، اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غرباء کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں: ماأخرجت الأرض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وآتوا حقه يوم حصاده الاية[1] اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لئے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشو ونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ ''أخرجت الارض'' کا مصداق نہیں ہے، اس لئے اس میں عشر واجب نہیں ہوگا اور اموال زکوٰۃ میں سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہوگی فقہاء اس پر متفق ہیں صرف امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے:

''واتفقوا على أنه لاتجب الزكوٰة في كل مايخرج من البحر من لؤ لؤوَ مرجان وزبرجد وعنبر ومسك و سمك وغيره ولوبلغت قيمته نصابا الا في احدى الروايتين عن أحمد إذا بلغ مايخرج من ذلك نصابا فعليه الزكوٰة.''[2]

تَرجَمۃ: ''فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی، مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے، البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔''

[1] انعام: ۱۴۱ [2] الافصاح: ۲۱۸/۱

اس پر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گو یہ "ما اُخرجت الأرض" میں ایک حد تک داخل ہے مگر نباتی شئ نہیں ہے:

"قلت أرايت الرجل يكون له الأرض وفيها عين يخرج منها القير والنفط والملح وأرضهن أرض الخراج ماعليه؟ قال: عليه خراج أرضه وليس عليه في هذا شئ، قلت: أرأيت لوكان هذافي أرض عشر هل فيه شئ؟ قال لا، قلت ولِمَ؟ قال لأن هذاليس بثمر."[1]

تَرجَمہ: "میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول، پٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ہو تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا: اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: نہیں، میں نے دریافت کیا، کیوں؟ آپ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: اس لئے کہ یہ پھل نہیں ہے!"

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۴ شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہئے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس لئے اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب في العسل إن كان في أرض العشر."[2]

تَرجَمہ: "عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔"

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابو داؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاجِ اظہار نہیں کہ ابو داؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے

[1] کتاب الاصل: ۱۶۲/۲　　[2] تاتارخانیہ: ۳۲۵/۱

اور اسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفی العسل العشر إذأ اخذ من أرض العشر وقال الشافعی رحمه الله تعالٰی لایجب لأنه متولد من الحیوان فأشبه الابریسم ولنا قوله علیه السلام: فی العسل العشرو لان النحل یتناول من الانوار والثمار وفیهما العشر فکذا فی مایتولد منها بخلاف دود القزلأنه یتناول الاوراق ولاعشر فیها." [1]

ترجمہ: "جو شہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لئے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے (پس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں) ہماری دلیل ارشاد نبوی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لئے بھی کہ شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کیڑے کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔"

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اوّل تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لئے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو، نیز فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں "وسمہ" نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

"قلت أرأیت الوسمة هل فیها عشر إذاکانت فی أرض العشر قال نعم فی قول ابی حنیفة." [2]

ترجمہ: "میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا: ہاں، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول پر۔"

۵ اس لئے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں کہ ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی۔ اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ واللّٰه اعلم.

مکان کے گرد و پیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

۶ مکان میں یا اس کے گرد و پیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

[1] هدایه: ۲۰۳/۱ [2] کتاب الاصل: ۱۶۳/۲

"رجل في داره شجرة مثمرة لاعشر فيه و إن كانت البلدة عشرية بخلاف ماإذاكانت في الأراضي."[1]

تَرْجَمَہ: "ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"يجب العشر ولوكان الشجر غير مملوك ولم يعالجه أحد و خرج ثمرة شجرفي دار رجل ولو بستانأفي داره لانه تبع للدار."[2]

تَرْجَمَہ: "عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔"

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔[3]

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہئے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کیطور پر استعمال کیا جاتا ہو اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اب اس کی حیثیت ضمنی نہیں ہے! مستقل ہے اور مقصود کے درجہ میں ہے۔

اراضی اوقاف

۵ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا "شرعی زراعتی ٹیکس (مئونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لئے مکلّف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور عاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائیداد میں بھی واجب ہونا چاہئے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ويجب مع الدين و في ارض صغير و مجنون و مكاتب و ماذون ووقف."[4]

تَرْجَمَہ: "دین کے باوجود نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔"

---

[1] خانيه على هامش الهنديه: ۲۷۷/۱ [2] ردالمحتار: ۲۶۵/۳

[3] ملاحظہ ہو: ۱۸۶/۱ كتاب الزكوٰة [4] درمختار مع الرد: ۲۶۶/۲

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

"هذا ظاهر فى ما اذا زرعها أهل الوقف أما إذا زرعها غير هم بالأجرة فيجرى فيه الخلاف الأتى فى الارض المستاجرة." [1]

تَرجَمہ: "یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود اربابِ وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔"

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"ويجب العشر فى الاراضى الموقوفة و أرض الصبيان و المجانين ان كانت عشرية" [2]

تَرجَمہ: "وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔"

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"فيجب فى الأراضى التى لامالك لها وهى الأراضى الموقوفة لعموم قوله تعالىٰ. وقوله عليه السلام." [3]

تَرجَمہ: "ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ارشادات میں عموم ہے۔"

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے [4] ...... البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

"ولا يجب العشر فى الأراضى الموقوفه وأرض الصبيان والمجانين إن كانت عشرية و إن كانت خراجية ففيها الخراج." [5]

تَرجَمہ: "اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر

---

[1] درالمختار: ۲۶۶/۳ [2] خانيه على هامش الهنديه: ۶۷۷/۱. ۶۷۶ [3] بدائع الصنائع: ۱۷۵/۲

[4] دیکھئے: ۱۸۵/۱ الباب السادس فى زكوٰة الزروع والثمار [5] خلاصة الفتاوىٰ: ۲۴۷/۱ ط: نول كشور، لكهنؤ

خراجی زمین ہوتو خراج واجب ہے۔''

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں ''یجب'' کی جگہ غلطی سے ''لایجب'' طبع ہوگیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرفِ نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے، اس لئے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لئے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو، یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لئے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات ''وقف علی الاولاد'' کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہئے۔

فی سبیل اللہ زکوٰۃ کا ایک اہم مصرف

"قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ذکر کئے ہیں، ان میں ایک اہم مصرف "فی سبیل اللہ" ہے۔ "فی سبیل اللہ" سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں معاصر اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلامک فقہ اکیڈمی کے پانچویں سمینار منعقدہ جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ ۱۹۹۲ء میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث تھا۔ یہ تحریر اسی موضوع سے متعلق ہے۔"

قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ہشتگانہ بیان کئے ہیں ان میں ایک "فی سبیل اللہ" ہے، فی سبیل اللہ سے متعلق تین اہم مباحث ہیں: (۱) اول یہ کہ فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے؟ (۲) دوسرے اس مد میں بھی "مالک بنانے" کی شرط ہے یا نہیں؟ (۳) تیسرے اس مد میں بھی فقر و احتیاج ضروری ہے یا نہیں؟ پہلے نکتہ پر سلف صالحین میں بہت کم اختلاف ہے، لیکن دوسرے اور تیسرے نکات پر ائمہ مجتہدین کے دور سے اختلاف رہا ہے، اس وقت ان تینوں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

فی سبیل اللہ میں کچھ لوگ مطلق توسع کے قائل ہیں، بعض حضرات ایک گونہ تحدید کے، اور جمہور محدثین و فقہاء کے نزدیک اس کا دائرہ نہایت محدود ہے؛ اس لئے اس سلسلہ میں سب سے پہلے اہل علم کی آراء پیش کی جائیں گی، پھر متوسعین اور جمہور کی دلیلیں، اس کے بعد ان دلائل کا تجزیہ کیا جائے گا تا کہ کسی نتیجہ تک پہنچا جا سکے۔

جمہور فقہاء کی رائے

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین فی سبیل اللہ مراد ہیں، حنفیہ کی رائے طحطاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

"قوله فی سبيل الله هو منقطع الغزاة والحاج"[1]

یہی بات "مجمع الانہر" میں کہی گئی ہے[2] ...... شوافع کے نقطۂ نظر کی ترجمانی سیوطی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان الفاظ میں کی ہے:

---

[1] طحطاوی: ۴۷۲/۲ [2] مجمع الانهر: ۲۲۱/۱

"القائمين بالجهاد لمن لا فئ لهم ولو اغنياء"[1]

کار جہاد انجام دینے والے، جن کا وظیفہ مقرر نہ ہو، گو وہ مالدار ہوں" قرطبی نے مالکیہ کی رائے نقل کی ہے کہ:

"فی سبیل الله وهم الغزاة"[2]

حنابلہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی مجاہدین اس کا مصداق اولین ہیں

"أما فی سبیل الله فمنهم الغزاة الذين لا حق لهم فی الديوان عند الامام احمد"[3]

یہاں تک کہ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فرمایا، فی سبیل اللہ کا لفظ گو اپنے معنی کے اعتبار سے عام ہے، مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس آیت میں مجاہدین ہی اس کا مصداق ہیں:

"سبل الله كثيرة ولكنى لا أعلم خلافا فی أن المراد بسبيل الله ها هنا الغزومن جملة سبل الله"[4]

تَرجَمَہ: "اللہ کے راستے بہت ہیں۔ لیکن میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں اللہ کے راستے سے جہاد مراد ہے، جو من جملہ اللہ کے راستوں کے ہے۔"

علامہ عینی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ناقل فرماتے ہیں:

"وقال السكاكی: منقطع الغزاة وهو المراد من قوله فی سبيل الله عند أبی حنيفة وأبی يوسف والشافعی و مالك و عند أحمد و محمد منقطع الحاج."[5]

تَرجَمَہ: "سکاکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ "فی سبیل اللہ" سے مراد امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی اور امام مالک رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ مجاہدین ہیں، جن کے پاس سامان سفر نہ ہو۔ امام احمد اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس سے سامان سفر سے محروم حاجی مراد ہے۔"

ائمہ مجتہدین تک ہمیں "فی سبیل اللہ" کے مصداق کی تعیین میں صرف دو مواقع پر توسع نظر آتا ہے، ایک یہ کہ مالکیہ کے یہاں مجاہدین کی مد کے علاوہ آلات جہاد کی فراہمی اور دفاعی تیاریوں پر بھی اس کے خرچ کی اجازت ہے[6]...... جس کا ذکر آگے آئے گا اور امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ایک قول کے مطابق نیز امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ایسے حاجی کو بھی اس مد سے دیا جا سکتا ہے جو حج فرض ہونے کے بعد استطاعت حج

---

[1] جلالین: ۱٦۱ [2] الجامع لإحكام القرآن: ۱۸۵/۸ [3] تفسیر ابن کثیر: ۳۸۰/۲

[4] احكام القرآن لابن العربی: ۹٦۹/۲ [5] عینی علی الهدایه: ۲۵/۱ [6] دیکھئے: صاوی علی الجلالين: ۱۵٤/۲

سے محروم ہو گیا ہو، لیکن حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے عام طور پر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے اس قول کو قابل ترجیح نہیں کہا ہے، اکثر متون میں اس کو صیغۂ تمریض (قیل) کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، نسفی، حصکفی، اسبیجابی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور اکثر فقہاء نے اس رائے کو معتمد نہیں مانا ہے[1] ...... لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے درمیان زکوۃ کے مسئلہ میں "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں یہ وسعت اور تنگی محض لفظی اختلاف کا درجہ رکھتی ہے، کہ حنفیہ کے یہاں مجاہد ہو یا حاجی، اس کے مصرف زکوۃ ہونے کے لئے "فقر" ضروری ہے اور "فقر" بجائے خود استحقاق زکوۃ کے لئے کافی ہے[2] ...... امام احمد سے بھی ایک قول "فی سبیل اللہ" سے حجاج مراد ہونے کا منقول ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہی ان کی معروف و "اظہر" رائے ہے: وقال أحمد في أظهر الروايتين: الحج من سبيل الله.[3]

متوسعین

بعد کے فقہا میں ایک گروہ ہمیں ایسا نظر آتا ہے جس نے "فی سبیل اللہ" کے معنی میں عموم و وسعت کی راہ اختیار کی ہے ان میں سرفہرست چھٹی صدی کے نامور فقیہ و عالم ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا نام نامی آتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"وفي سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات"[4]

تَرْجَمَہ: "فی سبیل اللہ تمام نیکیوں سے عبارت ہے اور اس میں اللہ کی اطاعت اور نیکیوں کے راستہ میں کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے۔"

مگر علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ایک ہاتھ سے "فی سبیل اللہ"، کے مفہوم میں جو وسعت برتی تھی، دوسرے ہاتھ سے اسے یہ قید لگا کر واپس بھی لے لیا ہے کہ:

"إذا كان محتاجاً"

تَرْجَمَہ: "بشرطیکہ وہ محتاج ہو۔"

جب حاجت اور فقر کی شرط پر زکوۃ دی جائے گی، تو عملاً اس مصرف میں وہی تحدید باقی رہے گی جو دوسرے فقہاء کے یہاں ہے، تاہم شاید کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی اس تشریح سے فائدہ اٹھا کر صاحب فتاویٰ ظہیر یہ نے "طلبۂ علوم دینیہ" کو اس مد کا مصداق قرار دیا ہے[5] ...... لیکن عام طور پر فقہاء نے "طلبہ" کے لئے بھی فقر و

[1] دیکھئے: رد المحتار: ۲۸۹/۳ [2] البحر الرائق: ۲۴۲/۲ [3] رحمة الامة: ۱۱۲
[4] بدائع الصنائع: ۲/۴۵ [5] تاتار خانیه: ۲۷۰/۲، بحر الرائق: ۲۴۲/۲

احتیاج کی قید برقرار رکھی ہے، اسی لئے عملاً زکوٰۃ کی اس مد کے سلسلہ میں ان حضرات کی آراء سے کوئی حقیقی توسع پیدا نہیں ہوتا، اس لئے حصکفی رَحِمَہُ اللهُ تَعَالیٰ نے کہا ہے کہ تعبیر و مراد کا یہ فرق صرف وصیت و اوقاف کے باب میں ظاہر ہوگا۔

"وثمرة الإختلاف فى نحو الاوقاف."[1]

جن فقہاء کے ہاں "فی سبیل اللہ" والے مد میں فقر و احتیاج کی شرط نہیں، ان کے ہاں البتہ "فی سبیل اللہ" کے معنی میں توسع حقیقی طور پر اثر انداز ہوگا...... اس سلسلہ میں غالباً سب سے پہلے مشہور شافعی عالم قفال رَحِمَہُ اللهُ تَعَالیٰ نے بعض فقہاء سے توسع نقل کیا ہے اور کہا کہ:

"أنهم أجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى و بناء الحصون و عمارة المسجد لأن قوله وفى سبيل الله عام فى الكل."[2]

تَرْجَمَۃ: "فقہاء نے تمام کار ہائے خیر جیسے مردہ کو کفن، قلعوں اور مسجدوں کی تعمیر میں صدقات کے خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فی سبیل اللہ" ان سب میں عام ہے۔"

تفسیر مواہب الرحمٰن میں بھی صاحبِ رائے کی وضاحت کے بغیر بعض فقہاء سے اس طرح کی رائے نقل کی گئی ہے۔

امام فخر الدین رازی نے اسی قول کو نقل کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دبے لفظوں میں انہوں نے اس کی تائید بھی کی ہے:

"إعلم أن ظاهر اللفظ فى قوله و فى سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة."[3]

افسوس کہ قفال رَحِمَہُ اللهُ تَعَالیٰ نے ان فقہاء کا نام بھی ذکر نہ کیا جو لغوی معنی کے اعتبار سے اس مد میں وسعت کے قائل تھے، شاید ایسا اس لئے ہوا ہو کہ اس زمانہ میں یہ قول "شذوذ" کا درجہ رکھتا تھا اس لئے انہوں نے اس کو قابل ذکر بھی نہ سمجھا ہو، اس کے بعد تین سو سال سے زیادہ عرصہ تک اس رائے کی کوئی تائید ہوتی نظر نہیں آتی، سوائے اس کے کہ بعض مصنفین نے مذاہب و آراء کی نقل کے ذیل میں ایک ایسی رائے کی حیثیت سے اس کا ذکر کر دیا، جس کے حاملین اور قائلین بھی پردہ ابہام میں ہوں، پھر گیارہویں صدی کے مشہور محقق اور محدث علامہ مرتضیٰ زبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے اس کی تائید میں چند سطریں لکھیں، فرماتے ہیں:

[1] درمختار علی ہامش الرد: ۲۸۹/۳ [2] مفاتیح الغیب: ۱۱۳/۱۶ [3] حوالہ مذکور

"يمكن أن يريد المجاهدين والإنفاق منها في الجهاد لأنه يطلق عليه هذا الاسم عرفاً و يمكن أن يريد سبيل الخير كلها المقربة إلى الله"[1]

تَرجَمَہ: "ممکن ہے کہ مجاہدین پر اور جہاد میں خرچ کرنا مراد لیا جائے، اس لئے کہ عرف میں اس نام (فی سبیل اللہ) کا اطلاق اسی پر کیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خیر کے وہ تمام راستے جو اللہ سے نزدیک کرنے والے ہیں، وہ مراد ہوں۔"

پھر اپنے مذاق متصوفانہ کی وجہ سے اس میں وہ عموم برتا کہ مجاہدین کارزار سے لے کر مجاہدۂ نفس کرنے والوں تک اس کا دائرہ وسیع کر دیا اور پیاسے جانوروں اور درختوں کی بھی اس مدز کوۃ سے محرومی گوارانہ کی، لکھتے ہیں:

"بل ما تقتضيه المصلحة العامة لكل انسان بل لكل حيوان حتى الشجرة يراها تموت عطشا فيكون عنده بما يشترى لها ما يستقيها به من مال الزكاة فيسقيها بذالك فإنه من سبيل الله و إن أراد المجاهدين فالمجاهدون معلومون بالعرف من هم والمجاهدون أنفسهم أيضا في سبيل الله فيعانون بذاك على جهاد أنفسهم."[2]

تَرجَمَہ: "بلکہ ہر انسان، بلکہ ہر جانور یہاں تک کہ وہ درخت جو پیاس سے سوکھ رہا ہو، کے لئے مصلحت عامہ کا جو تقاضہ ہو وہ سب فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ کہ اگر اس کے پاس مال زکوٰۃ میں ایسا مال ہو جس کے ذریعہ وہ اس کی آبیاری کا سامان کر سکے، تو اس کو اس سے سیراب کرے۔ اس لئے کہ اس کا شمار بھی فی سبیل اللہ میں ہے۔ اور اگر اس سے مجاہدین مراد لیں۔ تو جو لوگ اپنے نفس سے جہاد کرنے میں مشغول ہوں وہ بھی فی سبیل اللہ کا مصداق ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ وہ مجاہدۂ نفس میں مدد لیتے ہیں۔"

اس کے بعد نسبۃً کم درجہ کی توسیع علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں ملتی ہے، انہوں نے مجاہدین پر قیاس کرتے ہوئے قضاۃ، مفتیین اور مدرسین کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے؛

"ويلحق به من كان قائماً بمصلحة عامة من مصالح المسلمين كالقضاء و الافتاء والتدريس و إن كان غنياً."[3]

تَرجَمَہ: "اسی سے وہ لوگ بھی ملحق ہیں جو مسلمانوں کی مصالح میں سے کسی عام مصلحت کو انجام

[1] اتحاف: ٢٥٠/٤ [2] اتحاف: ١٢٥٠/٤ [3] سبل السلام: ٦٣٤/٢

دینے میں مشغول ہوں۔ جیسے: قضاء، افتاء، تدریس اگرچہ وہ غنی ہوں۔"

ہر چند کہ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے صراحۃً اس مد کی کوئی ایسی تشریح نہیں کی ہے، جو وسعت کو بتاتی ہو، لیکن ان کی بعض عبارتوں سے مترشح ہے کہ مصارف زکوٰۃ میں وہ تحدید وحصر کے قائل نہیں ہیں، بلکہ قرآن مجید کی تعبیر کو محض حصر اضافی مانتے ہیں، فرماتے ہیں:

"فالحصر فی قوله تعالٰی (انما الصدقات) اضافی بالنسبة إلى ما طلبه المنافقون فی صرفها فی مایشتهون علی ما یقتضیه سیاق الأية و السر فی ذالك ان الحاجات غير محصورة و ليس فى بيت المال فی البلاد الخالصة للمسلمين غير الزكوٰة كثير مال فلا بد من توسعة لتكفی نوائب المدينة. والله اعلم"[1]

تَرْجَمَہ: "اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "انما الصدقات" میں حصر اضافی ہے منافقین، صدقات کو ان کی خواہشات کے مطابق صرف کرنے کا مطالبہ کرتے تھے، یہ حصر اسی کے مقابل ہے، آیت کے سیاق کا تقاضہ یہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ حاجتیں بے شمار ہیں۔ مسلمانوں کے خالص ممالک کے بیت المال میں زکوٰۃ کے سوا بہت سارا مال نہیں۔ لہٰذا اس میں توسع ضروری ہے تاکہ یہ شہر کے ہنگامی مسائل کے لئے بھی کفایت کرے۔"

سترہویں صدی کے صنعتی اور فکری انقلاب کے بعد مغرب بڑی قوت سے اسلام پر حملہ زن ہوا اور اس نے عالم اسلام پر استغلال کے ساتھ ساتھ اسلام پر بھی فکری اور نظری یلغار اپنے تمام وسائل کے ساتھ شروع کر دی۔ دوسری طرف اسلام کے خادمین اور اس کے فکری وعلمی محافظین کا رشتہ حکومت وسلطنت سے کٹ کر رہ گیا اور وسائل وذرائع سے محرومی ان کے سامنے ایک سوالیہ نشان بن گئی کہ ان حالات میں کہ باطل پورے مادی وسائل کے ساتھ علم وقلم کی شمشیر بے نیام لے کر بڑھ رہا ہے، اسلامی سلطنتیں مغربی تہذیب کے سامنے سپر انداز ہو چکی ہیں اور ان کے بیش قدر ذرائع میں ثقافت وتہذیب کے نام پر "بد دینیوں" کے لئے تو وافر حصہ ہے لیکن حفاظت اسلام کے لئے نہ صرف کوئی حصہ نہیں، بلکہ وہ ایک جرم کا درجہ رکھتا ہے، ان حالات میں وہ اسلام کی فکری مورچہ بندی اور اہل باطل کی صف شکنی اور مدافعت کے لئے کہاں سے وسائل لائیں؟

اس صورت حال نے پورے جذبۂ اخلاص کے ساتھ ان کو راہ بتائی کہ "فی سبیل اللہ" کے معروف مفہوم کی بجائے اس کے لغوی معنی کو اختیار کرتے ہوئے زکوٰۃ سے اس ضرورت کی تکمیل کی جائے، اسی لئے اس صدی

---

[1] حجة الله البالغة: ۱۴۶/۲، مع ترجمہ اردو

سے پہلے جہاں محقق علماء کے یہاں اس رائے کو ایسا ''شذوذ'' سمجھا جاتا تھا کہ یہ تک کسی نے نہیں لکھا کہ اس وسعت کا قائل کون ہے؟ اس صدی میں عالم اسلام کے وہ علماء جو اسلام کے قلب وجگر اور زبان ودہن بن کر اسلام کی فکری سربلندی کا اثبات کرتے رہے اور ''کلمۃ اللہ تعلو ولا تعلیٰ'' کا ذریعہ بننا ان کو نصیب ہوا، انہوں نے ہی اس مد میں وسعت وکشائش کا آوازہ بلند کیا، یہ ہیں: صاحب المنار علامہ رشید رضا مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جنھوں نے غالباً سب سے پہلے اس نقطۂ نظر کو دلائل و براہین کے پیرہن کے ساتھ پیش کیا[1] ...... علامہ سیّد سلیمان ندوی[2] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... مولانا ابوالکلام آزاد[3] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... نواب صدیق حسن خاں[4] ...... ماضی قریب کے علماء میں مولانا سید احمد عروج قادری[5] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... مولانا امین احسن اصلاحی[6] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... اور بعض دوسرے علماء۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی۔ جن کی ''فقہ الزکوٰۃ'' اسلامی کتب خانہ میں ایک گرانقدر اضافہ ہے ...... نے اس تحدید وتوسیع کے درمیان ایک درمیانی راہ نکالی کہ فی سبیل اللہ سے مراد گو'مجاہدین'' ہی ہیں، لیکن جہاد سے صرف ''جہاد بالسیف'' ہی مراد نہیں ہے، جہاد بالقلم اور جہاد باللسان وغیرہ بھی اس میں داخل ہے[7] ...... ہر چند کہ قرضاوی صاحب نے رشید رضا کی بے روک ٹوک توسیع پر نقد کر کے یہ راہ وسط نکالی ہے، لیکن ''جہاد'' کے مفہوم میں اس عموم کے بعد حقیقت یہی ہے کہ رشید رضا اور قرضاوی صاحب کی رائے میں عملاً کوئی بڑا فرق باقی نہیں رہ پاتا۔

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء جو اس مد کو 'مجاہدین'' اور ''غزاۃ'' تک محدود مانتے ہیں، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

❶ ''انما'' کا لفظ عربی زبان میں حصر کو بتلاتا ہے اور ''فی سبیل اللہ'' کو لغوی معنی کے اعتبار سے عام رکھا جائے تو پھر مصارف زکوٰۃ میں کوئی تحدید باقی نہیں رہتی۔

❷ زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کی تعیین اس بات کی متقاضی ہے کہ ان تمام مدات میں نوعیت کا اختلاف پایا جائے، لیکن ''فی سبیل اللہ'' میں اگر اس درجہ عموم روا رکھا جائے تو ادنیٰ تکلف کے بغیر بقیہ ساتوں مصارف بھی ''فی سبیل اللہ'' کے تحت آجاتے ہیں۔

❸ احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آٹھ مصارف میں تحدید اور انحصار ہی شارع کا منشاء ہے اور ''فی سبیل اللہ'' میں عموم کے بعد اس منشاء کی تکمیل ممکن نہیں ابوداؤد شریف میں مروی ہے:

---

[1] تفسیر المنار: ۱۰/۵۰۶۔ ۵۰۵ [2] سیرة النبی: ۵/۱۲۶ [3] ترجمان القرآن: ۳/۳۱۹
[4] الروضۃ الندیہ: ۱/۲۰۷۔ ۲۰۶ [5] دیکھئے: عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل [6] تدبر قرآن: ۳/۱۹۲
[7] فقہ الزکوٰۃ: ۲/۵۸۔ ۶۵۷

"عن زياد بن حارث الصدائی قال: أتيت رسول الله فبا يعته وذكرحديثاً طويلاً فأتاه رجل فقال أعطنى من الصدقة، فقال له رسول الله صلى الله عيله وسلم: إن الله لم يرض بحكم نبى ولا غيره فى الصدقات حتىٰ حكم فيها هو فجزء ها ثمانية أجزاء فان كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك."[1]

تَرجَمہ: "زیاد بن حارث صدائی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ کے پاس آیا اور میں نے بیعت کی، زیاد نے ایک طویل حدیث کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس آیا اوراس نے کہا: مجھے صدقہ دیجئے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ صدقات کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ نے نبی یا کسی اور کی مرضی پر نہیں رکھا ہے۔ بلکہ اس کے بارے میں خود فیصلہ فرما دیا اور آٹھ صنفیں مقرر کردیں۔ اگر تم ان میں سے ہو تو میں تم کو تمہارا حق دے دوں۔"

۴ "فی سبیل اللہ" کی حیثیت ایک اصطلاح شرع کی ہے، لہٰذا جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" ہی مراد ہوں گے، چنانچہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا:

"سبل الله كثيرة ولكن لا أعلم خلافاً فى أن المراد بسبيل الله هٰهنا الغزو فى سبيل الله."[2]

تَرجَمہ: "اللہ کے راستے تو بہت ہیں؛ لیکن میرے علم کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں "سبیل اللہ" سے جہاد فی سبیل اللہ مراد ہے۔"

اس طرح کی تصریحات دوسرے اہل علم کے یہاں بھی موجود ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

۵ غور کیا جائے تو چوتھی صدی ہجری تک "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں دو کے سوا کوئی تیسرا قول نہیں ملتا، ایک مجاہدین اور متعلقات جہاد دوسرے حجاج۔ گویا ائمہ مجتہدین کے دور میں اس پر اجماع منعقد ہو چکا، اس کے بعد کسی اور رائے کا اظہار گویا خرق اجماع کے مترادف ہے۔

۶ مصارف زکوٰۃ کی آیت سے پہلے قرآن مجید میں جہاد کا ذکر کیا گیا ہے، اور "انفروا خفا فاً وثقالاً"[3] کی ترغیب دی گئی ہے، قرآن مجید کا عام اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ کے ذکر کے بعد جب دوسرے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، تو ان دونوں میں کوئی مناسبت اور باہمی ربط ہوا کرتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں فی سبیل اللہ سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" مراد ہیں۔[4]

---

[1] ابو داؤد: ۲۳۰/۱ كتاب الزكوٰة، نیز ملاحظہ ہو: درمنثور: ۲۲۰/۲
[2] احكام القرآن لا بن عربی: ۹۶۹/۲
[3] الاساس فى التفسير للشيخ السيد حوصى: ۲۳۱۲/۴
[4] التوبة: ۴۱

متوسعین کی دلیلیں

❶ فی سبیل اللہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے عام ہے اور کتاب وسنت میں جو عام وارد ہوں، وہ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہے۔ امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اسی عموم سے استدلال کیا ہے۔[1]

❷ اگر "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین ہی مراد ہوں تو ان پر ان دوسرے لوگوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے، جو مسلمانوں کی مصالح عامہ کو انجام دیتے ہوں جیسے قضاۃ، اہل افتاء، مدرسین وغیرہ۔ علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس طرف اشارہ کیا ہے[2] اور صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ اسی طرف امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا میلان تھا، چنانچہ انہوں نے اپنی "صحیح" میں ایک عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے "باب رزق الحاکم و العاملین علیها[3]"...... (قاضی اور عاملین زکوٰۃ کے کفاف کا بیان)۔ غرض اعلاء کلمۃ اللہ کی علت میں اشتراک کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بھی اس زمرہ میں رکھ کر ان کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

❸ قرآن مجید نے بعض مصارف پر لام داخل کیا ہے جو "تملیک" کے معنی میں ہوتا ہے۔ گویا ان مصارف میں افراد واشخاص کی حاجت روائی اور ان کو مالک بنانے کی طرف اشارہ ہے، جب کہ بعض مصارف پر "فی" داخل کیا گیا ہے، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس مد سے اشخاص وافراد بذاتِ خود مراد نہیں ہیں، بلکہ شریعت کی کچھ خاص مصلحتیں پیش نظر ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ ان کی تکمیل کی جائے۔ لہٰذا "جہاد فی سبیل اللہ" کی مصلحت اور مقصود کی جن ذرائع سے بھی تکمیل ہوتی ہو، تکمیل جائے گی۔

❹ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے دو مقاصد ہیں، ایک مقصد فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہے، دوسرا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ فقراء ومساکین، ابن سبیل، غارمین اور عاملین وغیرہ پہلے مقصد کو پورا کرتے ہیں جب کہ مؤلفۃ القلوب اور فی سبیل اللہ سے دوسرے مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ فی زمانہ چوں کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد بالسیف سے بڑھ کر جہاد بالقلم کی ضرورت ہے اور آج کارگاہِ مقابلہ صحافت، ادب، تصنیف وتالیف اور علم وفن بن چکا ہے، اس لئے شریعت کے اس منشأ ومصلحت کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں کہ فی سبیل اللہ کے مفہوم میں وسعت برتی جائے۔

❺ قرن اول میں فی سبیل اللہ سے بعض صحابہ نے "حج" مراد لیا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ اس سے مراد حجاج اور عمرہ کرنے والے ہیں، اسی طرح کا قول حضرت عبداللہ بن

---

[1] تفسیر کبیر: ۱۱۳/۱٦ نیز ملاحظہ ہو: اتحاف السادة المتقين للزبيدي: ۲۵۰/٤

[2] سبل السلام: ٦٣٤/٢ [3] بخاری شریف: ۱۰٦۱/۲

عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے بھی منقول ہے، نیز امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ابولاس سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو صدقہ کا اونٹ عطا فرمایا تھا[1] اس سے معلوم ہوا کہ فی سبیل اللہ کی مد مجاہدین میں منحصر نہیں ہے۔

❻ فقہاء متاخرین کے یہاں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ انہوں نے طلبۂ علوم دینیہ کو بھی اس مد میں شمار کیا ہے، فقہاء مالکیہ نے تو بانگ دہل غنی طلبہ کو بھی اس مد میں شامل رکھا اور وجہ بتائی ہے کہ وہ بھی مجاہدین ہیں، چنانچہ علامہ صاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"مذهب مالك أن طلبة العلم المنهمكين فيه لهم الأخذ من الزكوٰة ولو غنيا إذا انقطع حقّهم من بيت المال لأنّهم مجاهدون."[2]

تَرجَمَہ: "امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ طلبہ جو علم میں منہمک ہوں، ان کے لئے زکوٰۃ لینا درست ہے۔ گو وہ مال دار ہوں، بشرطیکہ بیت المال سے ان کا حق مسدود ہوگیا ہو؛ اس لئے کہ وہ مجاہدین ہیں۔"

لیکن خود فقہاء حنفیہ کے یہاں بھی ایسی صراحتیں مل جاتی ہیں کہ غنی طلبہ کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صاحب واقعات سے نقل کیا ہے:

"إن طالب العلم يجوز له أخذ الزكوٰة ولو غنيا إذا فرّغ نفسه لإفادة العلم و إستفادته لعجزه عن الكسب."[3]

تَرجَمَہ: "طالب علم گو غنی ہو، اگر وہ اپنے آپ کو علم کے افادہ اور استفادہ کے لئے فارغ کرلے تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ کسب معاش سے عاجز ہے۔"

❼ مصارف صدقات کی آیت میں "انما" حصرِ حقیقی کے لئے نہیں ہے بلکہ حصر اضافی کے لئے ہے، چوں کہ منافقین آرزومند تھے کہ صدقات میں سے ان کو دیا جائے، جیسا کہ اس آیت سے پہلے کی آیت میں مذکور ہے، قرآن ان کے استحقاق کی نفی کرنا چاہتا ہے تو قرآن مجید کا منشاء صرف منافقین کے استحقاق کی نفی کرنا ہے، مطلق حصر وتحدید مقصود نہیں۔[4]

جمہور کی دلیل پر ایک نظر

اب ہم ایک نظر ان دلائل پر ڈالیں گے جو فریقین کی جانب سے پیش کئے گئے ہیں۔ جمہور کی طرف سے ◦

[1] ملاحظہ ہو احکام القرآن للقرطبی: ۱۸۵/۸ نیز ملاحظہ ہو صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب قوله تعالیٰ والغارمین وفی سبیل الله وابن السبیل [2] حاشیه صاوی علی تفسیر الجلالین: ۱۵٤/۲ [3] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۵/۳ نیز ملاحظہ ہو مراقی الفلاح: ٤٧٥ [4] ملاحظہ ہو حجة الله البالغة: ۱۰٦/۲ مصارف زکوٰۃ

''فی سبیل اللہ'' میں مجاہدین کی تخصیص پر یہ استدلال کہ اس سے پہلے جہاد کا مضمون آیا ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ یہاں بھی ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد ہی مراد ہو، محض ایک قرینۂ بعید کا درجہ رکھتا ہے، منافقین گونماز و روزہ بظاہر کر لیتے تھے؛ لیکن سب سے زیادہ ''جہاد'' سے راہ فرار اختیار کرتے تھے، اس لئے ترغیب جہاد کے بعد روئے سخن منافقین کی طرف ہوا اور چوں کہ منافقین مفت خوری کے متمنی رہتے تھے، اس لئے ایک طرف ان کے اس مزاج و مذاق کی مذمت کی گئی اور دوسری طرف یہ وضاحت بھی کر دی گئی کہ زکوٰۃ و صدقات کے مصرف کون لوگ ہیں؟ اس طرح فی سبیل اللہ کے مفہوم میں تحدید و حصر کے بغیر بھی آیت کے سیاق و سباق سے اس کا ربط قائم رہتا ہے۔ اس کے سوا جمہور نے اپنے نقطۂ نظر پر جو نکات پیش کئے ہیں وہ کافی قوی ہیں!

متوسعین کے دلائل پر ایک نظر!

❶ دوسرے گروہ کی سب سے قوی دلیل ''فی سبیل اللہ'' کا لفظی اعتبار سے عموم و اطلاق ہے۔ لیکن اگر جمہور کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کو ایک شرعی اصطلاح تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس دلیل میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ اصطلاحات شرعیہ میں الفاظ کے عموم و اطلاق اور اس کے حقیقی و لغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

❷ ''مجاہدین'' پر مصارف زکوٰۃ کے باب میں دوسروں کو قیاس کرنا اس لئے قرین صواب نہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت میں اصل ''تعبد'' ہے اور تعبدی احکام میں اصولی طور پر قیاس کو دخل نہیں۔

❸ ''لام'' اور ''فی'' سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ پہلی قسم کے مدات میں شارع نے صرف اشخاص کی ضرورت کو سامنے رکھا ہے، دوسری قسم کی مدات میں مصالح بھی پیش نظر ہیں؛ لیکن خود قرآن مجید کی تعبیر سے واضح ہے کہ ان مدات میں بھی مجرد مصلحت مقصود نہیں ہے بلکہ افراد کے واسطہ سے مصلحت کی تکمیل مقصود ہے، غور کیا جائے کہ فک رقاب کا مسئلہ ہو، ابن سبیل کی مد ہو یا غارمین کا، ہر جگہ افراد و اشخاص کے ذریعہ مصلحت کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے ''فی سبیل اللہ'' والی مصلحت بھی افراد و اشخاص کے واسطہ سے مکمل کی جائے گی محض رفاہی اور دینی افعال و اعمال کے ذریعہ نہیں، اسی لئے جو لوگ ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین مراد لیتے ہیں، ان کے ہاں اصل عبارت ''فی سبیل الغزاة فی سبیل اللّٰه'' قرار پائے گی۔ علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تعبیر میں ''لام'' سے ''فی'' کی طرف عدول کی اچھی عقدہ کشائی کی ہے، فرماتے ہیں:

''فإن قلت: لم عدل عن اللام إلى فى فى الأربعة الاخيرة قلت: للايذان بأنهم أرسخ فى إستحقاق التصدق عليهم من سبق ذكره لان ''فى'' للوعاء فنبه على انهم احقاء بأن توضع فيهم الصدقات و يجعلوا مظنة لها و مصبا و

ذالك لما فى فك الرقاب من الكتابة أوالرق أوالاسر وفى فك الغارمين من الغرم من التخليص و الانقاذونجمع الغازى الفقيرأ والمنقطع فى الحج بين الفقر او العبادة و كذالك إبن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الأهل والمال و تكرير "فى" فى قوله و فى سبيل الله و ابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب و الغارمين."[1]

تَرْجَمَہ: ''اگر تم کہو کہ آخری چار مصارف میں ''لام'' سے ''فی'' کی طرف کیوں رجوع کیا گیا تو میں کہوں گا کہ یہ بتانے کے لئے کہ وہ بہ مقابلہ سابق الذکر مدات کے صدقہ کے زیادہ مستحق ہیں؛ اس لئے کہ ''فی'' ظرف کے لئے ہے۔ تو اس بات پر متنبہ فرمایا گیا کہ وہ لوگ اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان میں زکوٰۃ رکھی جائے۔ ''فک رقاب'' یعنی غلام مکاتب یا مطلق غلام یا قیدیوں کو آزاد کرنے اور مقروضوں کی قرض سے گردن چھڑانے میں ان کو نجات دلانا اور غلامی سے نکالنا ہے اور محتاج مجاہد یا حج میں جس کا سامان سفر ختم ہوگیا ہو، وہ فقر و محتاجی اور عبادت دونوں کو جمع کئے ہوئے ہے۔ اسی طرح مسافر میں محتاجی نیز اہل وعیال اور مال سے دوری دونوں جمع ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''فی سبیل اللہ'' اور ''ابن السبیل'' میں ''فی'' کی تکرار سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان دونوں مدات کو ''رقاب'' (غلام کو آزاد کرنے) اور ''غارمین،، (مقروضوں کی مدد) پر زیادہ ترجیح حاصل ہے۔''

آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس پر اس نکتہ کا اضافہ کیا ہے کہ پہلے چار مصارف میں خود ان کو مالک بنایا جاتا ہے، جب کہ بعد کے چاروں مصارف میں خود اس کو مالک بنانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مصلحتوں کی تکمیل مقصود ہوتی ہے، تو اس لئے ''لام تملیک'' پہلے چاروں مصارف کے لئے زیادہ مناسب وموزوں تھا۔[2]

۴ اس میں شبہ نہیں کہ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقراء کی حاجت روائی اور اعلاء کلمۃ اللہ زکوٰۃ کے دوگانہ مقاصد ہیں اور جہاد بالسیف کے علاوہ بھی اظہار دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے مختلف ذرائع ہیں، لیکن ظاہر ہے ''اعلاء کلمۃ اللہ'' کی حیثیت ایک حکمت و مصلحت کی ہے اور احکام کی بنیاد ''حکمت'' پر نہیں ہوتی، علت پر ہوتی ہے، علت جیسے ''عاملین'' میں ''عمل عامل'' اور ''غارمین'' میں مقروض ہونا یا بعض فقہاء کی رائے پر دو مسلمانوں کے درمیان مصالحت کے لئے مالی بار کو برداشت کرنا ہے، اسی طرح ''فی سبیل اللہ'' جہاد ہے اور جہاد کا اصطلاحی مفہوم ''جہاد بالسیف'' ہے، اس لئے حکم کی بنیاد و اساس اسی پر رہے گی۔

---

[1] الكشاف: ۲/۵۹، ۱۵۸ [2] روح المعانى: ۱۰/۱۲٤

۵ "فی سبیل اللہ" میں امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ایک قول کے مطابق حجاج کو داخل کرنا حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کے اثر پر مبنی ہے، لیکن خود ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے اثر کا بہ نظر غائر جائزہ لیا جائے تو اس سے مصرف زکوٰۃ والے "فی سبیل اللہ" میں عموم قرین صواب نظر نہیں آتا، قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس روایت کو اپنی تفسیر میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، اصل میں ایک شخص نے اپنے مال کے ایک حصہ کی "فی سبیل اللہ" وصیت کی تھی، خاتون نے آکر حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مسئلہ پوچھا، انہوں نے فرمایا: "فھو کما قال فی سبیل اللّٰہ"، اس مجمل جواب سے خاتون کی الجھن دور نہ ہوئی۔ اس لئے عبدالرحمان بن ابی نعیم نے جوان کے ساتھ تھے۔ مکرر توجہ دلائی، ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا کہ تم چاہتے ہو کہ میں اسے کہوں کہ ان فوجیوں کو دے دے جو زمین میں فساد مچاتے پھرتے ہیں اور راہگیروں کو لوٹتے ہیں؟ عبدالرحمٰن نے دریافت کیا: پھر آپ اس کو کس مد میں خرچ کرنے کا حکم دیتے ہیں، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا: صالحین کے حوالہ کرنے کا، یعنی حجاج بیت اللہ کو کہ وہ اللہ کے مہمان ہیں[1]

غور کیا جائے کہ یہاں زکوٰۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ "نذر" ہے، اس میں جہاد اور دوسرے کار خیر دونوں کی گنجائش تھی، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے اپنے زمانہ کے فوجیوں کی بے راہ روی دیکھتے ہوئے ان کو مشورہ دیا کہ حجاج پر خرچ کردیا جائے، "نذر" کی بنیاد اصل میں عرف پر ہوتی ہے، جس میں دونوں معنی کی گنجائش ہے اور "فی سبیل اللہ" کی حیثیت مصارفِ زکوٰۃ میں اصطلاح شرعی کی ہے، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ چنانچہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے ان کے بعض تلامذہ نے اس قول سے رجوع نقل کیا ہے[2]

...... گو بعض دفعہ ائمہ کا مرجوع عنہ قول ہی معروف ہو جاتا ہے اور قبول عام حاصل کر لیتا ہے، اس کی واضح مثال "آمین" کے جہر و سر میں امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے، آمین میں جہر آپ کا مرجوع عنہ قول ہے، مگر یہی فقہاء شوافع کے ہاں معمول و معتمد ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی اس طرح کے نذر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو عہد نبوی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ میں پیش آیا[3] لیکن فقر و احتیاج کی قید کے بعد جیسا کہ ذکر ہوا امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا اختلاف محض تعبیر کے اختلاف کا درجہ رکھتا ہے۔

۶ "طلبہ" کے سلسلہ میں جہاں تک حنفیہ کی بات ہے، تو قول صحیح و معتمد یہی ہے کہ ان کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لئے بھی فقر و حاجت کی شرط ہے، گو بعض مصنّفین نے "غنی طلبہ" کو بھی زکوٰۃ کی اجازت دی ہے؛ لیکن اس کو کبھی بھی فقہ حنفی میں اعتبار و قبول حاصل نہ ہو سکا، یہ ان کے اس اصول کے خلاف ہے جو صراحۃً فقہ حنفی کی تمام ہی متون و شروح میں منقول ہے کہ سوائے "عاملین" کے تمام ہی مدات میں فقر و حاجت کی شرط کے ساتھ ہی

[1] الجامع لا حکام القرآن: ۱۸۵/۸ [2] ارشاد الساری: ۵۷/۳ [3] الاتحاف: ۲۴۸/٤

زکوٰۃ کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وهذا الفرع مخالف لا طلاقهم الحرمة فی الغنی ولم یعتمده أحد ...... والأوجه تقیده بالفقیر."[1]

تَرْجَمَہ: "یہ جزئیہ غنی کے بارے میں فقہاء نے مطلقاً زکوٰۃ کی حرمت کا جو حکم لگایا ہے، اس کے مخالف ہے۔ کسی صاحب علم نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا اور صحیح یہی ہے کہ یہ صورت بھی محتاج کے ساتھ مقید ہے۔"

رہ گیا مالکیہ کا طلباء علوم دینیہ کو غناء کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق قرار دینا، تو ان کے ہاں واقعی اس میں توسع معلوم ہوتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں اس مسئلہ میں نسبتہً مالکیہ کے یہاں ایک گونہ وسعت نظر آتی ہے۔

۷ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی تمام تر جلالت شان اور ذکاوت موہوبہ کے باجود اس بات میں ان سے اتفاق ممکن نہیں کہ "مصارف زکوٰۃ کی اس آیت میں "انما" محض "حصر اضافی" ہے اور مصارف زکوٰۃ میں فی نفسہ عموم ہے، مقصود صرف "منافقین" کی نفی ہے"۔ اس لئے کہ ابوداؤد کی روایت آچکی ہے اور مفسرین کے یہاں اور بھی روایات موجود ہیں، جو اس بات کو بے غبار کرتی ہیں کہ اس آیت سے شارع تعالیٰ کا منشأ مصارف کی تحدید وتعیین ہے، یہاں تک کہ خود مہبط وحی ﷺ کو بھی اس کا اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ بطور خود حقداروں کی تعیین اور مقررہ اصناف میں اضافہ وتوسیع کریں۔

مسئلہ کی اصل اور بنیاد

اصل میں اس مسئلہ میں جو بات اساس وبنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن کی تعبیرات عام طور پر اس کے لغوی معنی میں استعمال ہوتی ہیں اور یہی اس کے "عربی مبین"[2] ہونے کا تقاضہ ہے، لیکن بیسیوں اصطلاحات ہیں جن کو قرآن مجید ایک خاص معنی ومفہوم میں استعمال کرتا ہے، صلوٰۃ وصوم، زکوٰۃ وحج، طہارت، معروف ومنکر، دین وشریعت وغیرہ۔ یہ اس کی خاص اصطلاحات ہیں، جب سیاق وسباق، صلات، اس سے متعلق افعال اور اس کے لغوی معنی اس کی شہادت نہ دیتے ہوں تو ان کو خاص انہیں اصطلاحی معنوں پر محمول کیا جائے گا، اب سوال یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کی حیثیت کیا ہے؟ جن لوگوں نے اس میں عموم برتا ہے، انہوں نے اس کو سادہ لغوی معنی پر محمول کیا ہے اور جن حضرات نے "مجاہدین فی سبیل اللہ"، کی تحدید کی ہے، انہوں نے اس کو ایک شرعی اور قرآنی اصطلاح کی نظر سے دیکھا ہے۔

[1] ردالمحتار: ۲۸٦/۳ [2] الشعراء ۱۹۵

چنانچہ علامہ کاسانی، قاضی ابو یوسف رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی کی رائے کے مطابق مجاہدین کے ساتھ اس کی تخصیص پر یہی استدلال کرتے ہیں کہ

"لأن سبيل الله إذا أطلق في عرف الشرع يرادبه ذلك"[1]

تَرجَمَہ: "کیوں کہ شریعت کے عرف کے مطابق جب مطلق "سبیل اللہ" بولا جائے تو اس سے مجاہد فی سبیل اللہ ہی مراد ہوتا ہے۔"

ابن قدامہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"لأن "في سبيل الله" عندالإطلاق إنما ينصرف إلى الجهاد فإن كل مافي القرآن من ذكر سبيل الله إنما يريدبه الجهاد إلا اليسير فيجب ان يحمل مافي الأية على ذلك."[2]

تَرجَمَہ: "اس لئے کہ "سبیل اللہ" جب مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے کیوں کہ قرآن میں چند جگہوں کو چھوڑ کر جہاں بھی "سبیل اللہ" کا ذکر آیا ہے اس سے جہاد ہی مراد ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس آیت میں بھی "فی سبیل اللہ" کو اسی معنی پر محمول کیا جائے۔"

لغت کی مشہور کتابوں میں بھی یہی بات کہی گئی ہے...... علامہ ابن اثیر رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی ناقل ہیں:

"و إذا أطلق فهو في الغالب واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الإستعمال كأنه مقصور عليه."[3]

تَرجَمَہ: "جب فی سبیل اللہ کا لفظ مطلق ہو تو اکثر اس سے جہاد ہی مراد لیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا صرف یہی معنی ہے۔"

لسان العرب میں کہا گیا ہے:

"و إذا أطلق في الغالب فهو واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصورعليه"[4]

تَرجَمَہ: "جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے، یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا یہی معنی ہے۔"

شارح ھدایہ عینی کا بیان ہے:

---

[1] بدائع الصنائع: ۸۰۴/۲ [2] المغني: ۴۷۰/۶

[3] تاج العروس: ۳۶۶/۷، نیز ملاحظہ ہو ابن اثیر کی النہایہ: ۱۵۶/۲ [4] لسان العرب: ۳۲۰/۱۱

"سبیل الله عبارة عن جميع القرب لكن عند الإطلاق يصرف إلى الجهاد[1]."

تَرْجَمَۃ: ""سبیل اللہ" میں تمام نیکیاں شامل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوگا۔"

شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے:

"الطاعات كلها في سبيل الله ولكن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عندالناس."[2]

تَرْجَمَۃ: "تمام طاعتیں فی سبیل اللہ میں داخل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہو تو ان سے مقصود مجاہدین ہیں۔"

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن میں جہاں کہیں "فی سبیل اللہ" کے لئے معنی جہاد سے انحراف کا قرینہ موجود نہ ہو، وہاں "فی سبیل اللہ" سے یہی معنی مراد ہوتا ہے۔ ہاں کسی خاص فعل کے سیاق میں یا صِلات کی تبدیلی کی وجہ سے کہیں اس سے مختلف معنی مراد لیا گیا ہو تو وہ اس کے مغائر نہیں، جیسے: صلوٰۃ ایک اصطلاح شرعی ہے، لیکن بعض جگہ لغوی معنی میں بھی استعمال ہوا ہے "وصل عليهم إن صلوتك سكن لهم[3]" کہ یہاں صلوٰۃ بہ معنیٰ "دعا" وارد ہوا ہے۔

جہاد بھی ایک شرعی اصطلاح ہے!

یہی بات ان حضرات سے بھی کہنی ہے جو "فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد لے کر خود جہاد کے معنی میں توسع برتتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ "جہاد" کے لغوی معنی مطلق سعی وکوشش کے ہیں، اس لحاظ سے دین کی سر بلندی کی ہر کوشش فی الجملہ "جہاد فی سبیل اللہ" میں داخل ہے، اسی مادۂ اشتقاق کی رعایت سے نصوص میں بعض مقامات پر زبان وقلم کے ذریعہ ہونے والی دینی مساعی پر بھی جہاد کا اطلاق کیا گیا ہے[4] لیکن یہ صورتیں اصطلاحی جہاد بہر حال نہیں ہیں، یہ ویسے ہی ہے کہ جیسے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے "مسلم" کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی:

"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده."[5]

تَرْجَمَۃ: "مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔"

اور "مؤمن" کے بارے میں فرمایا گیا:

"لايؤمن من لايأمن جاره بوائقه."[6]

---

[1] البناية على الهداية: ۱۲۵۸/۲ [2] المبسوط: ۱۰/۳ [3] توبه ۱۰۳

[4] التوبة ۷۳، عنكبوت ۶۹ [5] بخاری: ۶/۱ [6] بخاری: ۸۸۹/۲

تَرجَمۃ: ''وہ مؤمن نہیں جس کا پڑوسی اس کے شر سے محفوظ نہ ہو۔''

یا ارشاد ہوا:

''المهاجر من هجر مانهى الله عنه.''[1]

تَرجَمۃ: ''مہاجر وہ ہے جو اللہ کی منع کی ہوئی بات سے باز رہے۔''

ظاہر ہے کہ ان روایات میں اسلام اور ہجرت کے بعض تقاضوں کی طرف کمال لطافت کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے، یہی حال ان روایات کا ہے جن میں قلم ولسان کی مساعی اور سلطان جائر کے ساتھ کلمۂ حق کی جرأت اظہار کو جہاد سے تعبیر کیا گیا ہے، امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ''اسماء شرعیہ'' کے متعلق صحیح لکھا ہے کہ اس میں گو معنیٰ لغوی سے مکمل عدول وانحراف نہیں ہوتا؛ لیکن شریعت اس کے مصداق میں تصرف بھی ضرور ہی کرتی ہے اور بعض دفعہ اس کے عموم واطلاق میں تخصیص سے کام لیتی ہے:

''والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي ولا سبيل إلى دعوى كو نها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف في الأسامي من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس إذللشرع في الإستعمال كما للعرب.''[2]

تَرجَمۃ: ''ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شریعت نے ان الفاظ میں تصرف کیا ہے، نیز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ الفاظ بالکلیہ لغت سے منقول ہیں، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ناموں کی بابت عرف لغت نے دو طریقوں پر تصرف کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو افراد نام کے مصداق ہیں ان میں سے بعض کے ساتھ یہ نام مخصوص کردیا گیا، جیسے: ''دابۃ'' کا لفظ، اسی طرح شریعت میں بھی حج، صوم، ایمان وغیرہ کے مصداق میں جو تصرف کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ جیسے اہل زبان کا عرف ہے، اسی طرح شریعت کا بھی ایک عرف ہے۔''

پس جہاں کہیں شارع نے ''جہاد'' کی اصطلاح استعمال کی ہو، وہاں ضرور ہے کہ جہاد بالسیف ہی مراد ہو، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی صراحت یا ایسا واضح قرینہ موجود ہو، جو یہاں کنایہ واستعارہ کا متقاضی ہو؛ اس لئے اس آیت میں بھی ''جہاد'' کے معنی میں عموم صحیح نظر نہیں آتا، اسی لئے بہت سے فقہاء نے جہاد فی سبیل

[1] بخاری: ۶/۱ [2] المستصفى: ۲۳۰/۱، الفصل الرابع في الاسماء الشرعيه

اللہ کی بجائے ''غزو فی سبیل اللہ'' کی اصطلاح استعمال کی ہے، امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول گذر چکا ہے: ''المرادبسبیل اللّٰه ههنا الغزو فی سبیل اللّٰه''[1] ابن کثیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے: ''الغزاة الذین لاحق لهم فی الدیوان[2]'' ...... زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں: ''فقراء الغزاة[3]'' ...... قاضی بیضاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے قتال کا لفظ استعمال کیا ہے۔

قرطبی کہتے ہیں:

''وهم الغزاة وموضع الرباط یعطون ماینفقون فی غزوهم کانوا أغنیاء أوفقراء[4].''

تَرْجَمَہ: ''اس کا مصداق مجاہدین اور سرحدات پر رہنے والے ہیں، ان کو دیا جائے گا تاکہ یہ جہاد میں خرچ کریں۔ چاہے وہ مال دار ہوں یا محتاج۔''

حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

''فالاکثر علی أنه یختص بالغازی.''[5]

تَرْجَمَہ: ''اکثر حضرات کے نزدیک یہ غازی کے لئے مخصوص ہے۔''

خود حدیث میں بھی ''غازی'' ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے:

''لاتحل الصدقة لغنی إلا لخمسة: لغاز فی سبیل اللّٰه أولعامل علیها أولغارم أولرجل اشتراها بماله أولرجل له جار مسکین فتصدق علی المسکین فأهدی المسکین إلی الغنی.''[6]

تَرْجَمَہ: ''سوائے پانچ اشخاص کے مال دار کے لئے زکوٰۃ حلال نہیں۔ مجاہد فی سبیل اللہ، عامل زکوٰۃ، مقروض، جس شخص نے اپنے مال سے کوئی زکوٰۃ کی چیز خریدی ہو جس شخص کا کوئی مسکین پڑوسی ہو، مسکین پر صدقہ کیا جائے اور مسکین اس مال دار کو ہدیہ کردے۔''

نصوص میں جہاد بالقلم، جہاد باللسان اور جہاد بالنفس وغیرہ پر ''جہاد'' کا اطلاق کیا گیا ہے؛ لیکن میرے حقیر علم کے مطابق ''غزوہ'' کا اطلاق اس قسم کی مساعی پر نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے واقعہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد اصطلاحی ہی مراد ہے، نہ کہ مطلق دین کے لئے مساعی اور جدوجہد۔

---

[1] احکام القرآن لابن العربی: ۹٦۹/۲ [2] تفسیر بن کثیر: ۳۸۰/۱ [3] کشاف: ۱۵۸/۱
[4] الجامع لاحکام القرآن: ۱۸۵/۸ [5] فتح الباری: ۲۳۲/۳ [6] ابوداؤد: ۲۳۱/۱

زکوٰۃ کی اس مد میں تملیک؟

زکوٰۃ کے سلسلہ میں اس بات پر قریب قریب ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاق ہے کہ رفاہی کاموں، مدارس و مساجد کی تعمیر اور ریلوں کی مرمت، مردوں کی تجہیز و تکفین اور اس طرح کے کاموں میں زکوٰۃ کی رقم صرف نہیں کی جاسکتی، فقہاء حنفیہ کے علاوہ علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اس کی صراحت کی ہے[1] البتہ مالکیہ غالباً مقصد جہاد کے لئے تملیک کو ضروری نہیں سمجھتے، محمد بن عبدالحکم نے مال زکوٰۃ سے زرہ، ہتھیار اور آلات حرب کی خریداری وغیرہ کی اجازت دی ہے[2] علامہ محمد علیش مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس مد سے جاسوس کو بھی دینے کی اجازت دی ہے اور گو عام فقہا نے دفاعی تعمیرات، فصیل بندی، اور کشتی سازی وغیرہ کے لئے اس مد سے خرچ کرنے کو منع کیا ہے مگر ابن عبدالحکم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔[3]

فقہاء نے زکوٰۃ میں تملیک کی شرط کتاب وسنت کی تعبیرات کو سامنے رکھ کر لگائی ہے، اس سلسلہ میں یہ نکات قابل ذکر ہیں:

❶ قرآن مجید نے مصارف زکوٰۃ کا آغاز ''لام'' سے کیا ہے، جو تملیک کے لئے آتا ہے۔

❷ قرآن نے متعدد مواقع پر کہا ہے: اٰتوا الزکوٰۃ ...... ''ایتاء'' اعطاء (دے دینے) کے معنی میں ہے[4] ...... جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مال زکوٰۃ کا مالک بنا دیا جائے، جیسے مہر سے متعلق ارشاد ہوا، ''واٰتوا النسآء صدقاتھن نحلۃ''[5] یہاں بھی ''ایتاء'' تملیک کے معنی میں ہے۔

❸ رسول اللہ ﷺ نے زکوٰۃ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

''توخذ من اغنیاء ھم وترد فی فقراء ھم.''[6]

تَرجَمہ: ''ان کے مالداروں سے لی جائے اور ان کے فقراء پر خرچ کی جائے۔''

''تقسیم'' کا لفظ تملیک کو مستلزم ہے۔

یہ تمام قرائن بتاتے ہیں کہ ''فی سبیل اللہ'' والی مد میں بھی زکوٰۃ کے لئے تملیک ضروری ہے اور دفاعی امور و مصالح پر یہ رقم ''مجاہدین'' کے واسطہ سے خرچ کی جائے گی۔

رہ گئی یہ بات کہ اس مد خاص میں ''لام'' کی بجائے ''فی'' کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ تو علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ''فی'' عربی زبان میں ظرف پر داخل ہوتا ہے اور ظرف مظروف

---

[1] ملاحظہ ہو البحرالرائق: ۲/۲۴۳، المغنی: ۲/۲۸۰، درمختار علی ھامش الرد: ۲/۶۲

[2] الجامع لا حکام القرآن: ۸/۱۸۶ [3] منح الجلیل علی مختصر الخلیل: ۱/۷۵. ۳۷۴

[4] الایتاء والاعطاء، مفردات القرآن للا صفھانی: ۸ [5] النساء: ۴ [6] بخاری: ۱/۱۸۷

کا احاطہ واستیعاب کر لیتا ہے، اس طرح ''ظرف'' کے ساتھ تعبیر تاکید بلیغ اور اہتمام خاص کو بتاتی ہے، چوں کہ پہلے چاروں مدات کے مقابلہ بعد کے چاروں مدات کی نوعیت زیادہ اہم تھی؛ اس لئے ان پر ''فی'' داخل کیا گیا ہے خصوصیت سے ''سبیل اللہ'' میں تو محض عطف پر بھی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ''رقاب'' اور ''غارمین'' کے ذکر کے بعد مستقل طور پر ''فی سبیل اللہ'' فرمایا گیا۔[1]

فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ غنی مجاہدین کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔[2] شوافع یہ قید بھی لگاتے ہیں کہ وہ مجاہدین مستقل تنخواہ دار نہ ہوں، بلکہ رضا کارانہ خدمت کرتے ہوں[3] حنفیہ کے یہاں مجاہدین کے لئے بھی فقر شرط ہے[4] جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے گذری کہ پانچ اشخاص کے لئے باوجود غنی ہونے کے زکوٰۃ حلال ہے اور انہیں میں آپ نے ''غازی فی سبیل اللہ'' کو بھی شمار فرمایا۔[5] ...... حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے غنی کے لئے زکوٰۃ کو حرام قرار دیا **''لاتحل الصدقة لغنی ولالذی مرة سوی''**[6] ایک اور روایت میں ہے:

''لاحظ فیها لغنی ولالقوی مکتسب''[7]

ترجمہ: ''زکوٰۃ میں مال دار اور کمانے پر قادر طاقت ور شخص کے لئے کوئی حصہ نہیں۔''

حضرت معاذ کو آپ ﷺ نے یمن بھیجتے ہوئے ہدایت فرمائی کہ اغنیاء سے زکوٰۃ لی جائے اور فقراء میں تقسیم کردی جائے۔[8] پس، گویا ''فقر'' استحقاق زکوٰۃ کے لئے بنیادی شرط ہے۔

حنفیہ نے اس روایت کا مختلف طریقوں سے جواب دینے کی کوشش کی ہے جس میں ''مجاہد'' کو غنی ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے[9] مگر قوی تر جواب وہ ہے جو امام ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ''حضری'' زندگی کے اعتبار سے غنی ہو، اس کو مکان میسر ہو، اثاثہ جات ہوں، خادم ہو، سواری ہو، دوسو درہم سے زیادہ رقم ہو، لیکن اب جب وہ سفر جہاد پر کمربستہ ہو تو سفر اور بالخصوص سفر جہاد کے اعتبار سے حاجت مند ہوجاتا ہے، ذرائع سفر مطلوب ہیں، آلات حرب کی ضرورت ہے، توشہ سفر بھی درکار ہے تو ایسے شخص کو جو اپنے وطن میں رہتے ہوئے ''غنی'' تھا، حاجت وفقر کی وجہ سے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔[10]

---

[1] ملخص از: الکشاف: ۵۹/۲، ۱۵۸ [2] شرح مهذب: ۲۱۲/۶ [3] المنهاج القویم للهیثمی: ۱۱۵، فتح المعین: ۵۳
[4] هدایه وفتح القدیر: ۲۶٤/۲ [5] ابو داؤد: ۲۳۱/۱ [6] ترمذی کتاب الزکوٰة، باب ماجاء من لاتحل له الصدقة
[7] ابوداؤد: ۲۳۱/۱ [8] بخاری: ۱۸۷/۱ [9] دیکھئے: مرقاة المفاتیح: ٤٥٠/۲، اتحاف سادة المتقین: ۲٤۹/٤، فتح القدیر: ۲۰۹/۲ [10] احکام القرآن: ۳۲۹/٤

جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ''فی سبیل اللہ'' اور دوسری مدات میں بھی فقر کی شرط پر ہی زکوٰۃ دینی جائز ہو، تو مصارف ہشتگانہ کا ذکر بے معنی ہوگا، ایسی صورت میں تو صرف ''فقراء'' اور ''عاملین'' کا ذکر کافی ہو جاتا[1] لیکن اس سوال کا جواب زکوٰۃ کے دوسرے ہی مصرف ''مساکین'' میں موجود ہے کہ اگر تمام مصارف میں کھلی ہوئی ''مغایرت'' ہی ضروری ہو، تو یہ ''فقراء'' و مساکین کے درمیان بھی نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ ''فقر وحاجت'' زکوٰۃ کی بنیادی مصلحت ہے، لیکن چوں کہ بعض صورتوں میں کوئی خاص وصف پایا جاتا ہے، اس لئے اس کا خصوصیت سے ذکر کر دیا گیا، مسکین کے پاس کچھ مال ہوتا ہے لیکن ناکافی، اس لئے اس کا ذکر کیا گیا کہ استحقاقِ زکوٰۃ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ بالکل ہی مال و جائداد سے محروم ہو، غلام کا ذکر کیا گیا کہ ایک مکاتب یا قیدی فی نفسہ غنی ہو، لیکن اپنی گلوخلاصی کے لئے حاجت مند ہو، ''غارمین'' کی صراحت کی گئی کہ بعض اوقات ایک شخص مالک نصاب ہوتا ہے؛ لیکن اداء قرض میں فقیر و محتاج ہوتا ہے، مسافر اپنی جائے سکونت کے اعتبار سے غنی ہوتا ہے لیکن سفر کی عارضی حالت میں مبتلاء فقر ہوتا ہے۔ پس، غور کیا جائے تو سوائے عاملین و مؤلفۃ القلوب کے تمام مصارف میں شریعت نے فقر کو بنیاد بنایا ہے، البتہ چوں کہ ان صورتوں میں فقر کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے یا زکوٰۃ کے ذریعہ فقر کا مداوا کرنے کے ساتھ ساتھ ایک مصلحت دینی کی تکمیل بھی پیش نظر ہوتی ہے، اس لئے قرآن نے ان کا مستقل ذکر مناسب سمجھا، اب ان تمام مصارف کی طرح احناف ''مجاہدین'' کی صورت میں بھی ''فقر'' کی قید لگا دیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو منشاء ربانی کے خلاف سمجھا جائے!

تاہم حنفیہ پر ابھی یہ بار جواب باقی رہتا ہے کہ وہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں **"لاتحل الزکوٰۃ لغنی ولالقوی مکتسب"** وہاں غنی کے ساتھ اس شخص کے لئے بھی زکوٰۃ حلال قرار نہیں دی گئی، جو توانا اور کمانے پر قادر ہو، مگر احناف ایسے محتاج شخص کے لئے زکوٰۃ جائز قرار دیتے ہیں اور **"لاتحل"** کو اس کے حق میں زجر و توبیخ پر محمول کرتے ہیں، تو کیا دوسرے فقہاء کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں قسم کی حدیثوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی غرض سے وہ ''غنی'' کے حق میں بھی اس کو اسی معنی پر محمول کریں، یا اس حدیث کے عموم میں دوسری حدیث سے تخصیص واستثناء کریں؟

بہر حال یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں بحث و نظر کی گنجائش موجود ہے!!

خلاصۂ بحث

پس ان مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

[1] حنفیہ عاملین کو غنی ہونے کے باوجود مال زکوٰۃ سے اجرت کا حق دار قرار دیتے ہیں۔

❶ "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین فی سبیل اللہ ہی مراد ہیں اور یہ قریب قریب اجماعی رائے ہے۔

❷ "مجاہدین" سے اصطلاحی جہاد کرنے والے مراد ہیں، نہ کہ زبان وقلم وغیرہ کے ذریعہ دعوت اسلام اور حفاظت اسلام کا فریضہ سرانجام دینے والے علماء۔

❸ "فی سبیل اللہ" کی مد میں بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک تملیک ضروری ہے، صرف مالکیہ سے اس میں قدرے توسع منقول ہے۔

❹ "فی سبیل اللہ" میں بھی حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں "فقر" کی قید ملحوظ ہے، اکثر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے اور طرفین کے پاس اپنے نقطۂ نظر کے لئے معقول دلیلیں موجود ہیں۔

هذا ماعندي والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم.

بنو ہاشم وسادات اور زکوٰۃ وصدقات

مختلف روایتیں موجود ہیں جن میں آپ ﷺ نے اہل بیت کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ حضرت حسن رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے زکوٰۃ کی کھجور منہ میں رکھ لی تو آپ نے اگلوا دیا اور ارشاد فرمایا کہ ہم لوگوں کے لئے صدقہ کی چیزیں کھانا روا نہیں "إنا لا نأكل الصدقة"[1]، محصلین زکوٰۃ (عاملین) کو زکوٰۃ کی مد سے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجرت ادا کی جائے یہ خود قرآن مجید سے ثابت ہے[2] لیکن اپنے اہل خاندان کو آپ ﷺ نے اس طور بھی زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی۔ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے عامل زکوٰۃ کی خدمت حاصل کرنی چاہی، تو آپ ﷺ نے انکار فرما دیا "ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب المسلمين"[3]، بلکہ آپ ﷺ نے بنو ہاشم کے موالی[4] کے لئے بھی زکوٰۃ کو جائز نہیں رکھا۔ آپ ﷺ کے خادم خاص حضرت ابو رافع رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے ایک عامل زکوٰۃ کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہا تا کہ زکوٰۃ میں سے جو اجرت ان کو ملے، ابو رافع رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ بھی اس میں شریک ہوں، تو آپ ﷺ نے منع فرما دیا کہ "إن الصدقة لاتحل لنا و إن موالى القوم من انفسهم"[5]۔

کن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے؟

آپ ﷺ نے جن لوگوں کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے، وہ کون لوگ ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، پانچ خاندان وہ ہیں کہ ان کے اس ممانعت کے حکم میں داخل ہونے پر اتفاق ہے، آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور آل حارث بن عبدالمطلب، حارث کے علاوہ عبدالمطلب کی دوسری اولاد کے سلسلہ پر زکوٰۃ حرام ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالک، شافعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی اور صحیح تر روایت کے مطابق امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ان کے لئے بھی زکوٰۃ کو ممنوع قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے اس کے خلاف ہے[6] امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ابولہب کی اولاد کو زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے، کیوں کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کا حکم بطور شرافت و تعظیم کے ہے؛ اس لئے اس کے حق دار وہی لوگ

[1] مسلم: ۳٤۳/۱ [2] توبہ: ۹ [3] كنزالعمال: ۳۰۹/٤
[4] موالی سے "آزاد کردہ غلام" مراد ہیں۔ [5] ترمذی: ۸۷/۱ بسند حسن صحيح [6] رحمة الامة: ٤٥، ٤٦

ہیں جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کی نصرت و مدد کی تھی۔ ابولہب چوں کہ آپ ﷺ کی اذیت رسانی کے درپے تھا؛ اس لئے بنوابی لہب اس اعزاز کے حق دار نہیں ہیں۔[1]

صدقاتِ نافلہ

صدقات نافلہ کے بارے میں عام رجحان یہی ہے کہ بنو ہاشم بھی دوسرے لوگوں کی طرح ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، علامہ بدرالدین عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں فقہاء کی رائیں ان الفاظ میں نقل کی ہیں:

"وأما الصدقة على وجه الصلة والتطوع فلا بأس وجوز بعض المالكية صدقة التطوع لهم وعن أحمد روايتان وعند الشافعية فيها وجهان."[2]

تَرجَمہ: "بطور صلہ رحمی اور نفل کے سادات کو صدقہ دینے میں مضائقہ نہیں، بعض مالکیہ نے ان کے لئے صدقہ نفل کو جائز قرار دیا ہے امام احمد سے بھی اس سلسلہ میں دونوں روایتیں ہیں اور فقہاء شوافع کی بھی۔"

مشہور مفسر قرآن ابوعبداللہ قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"واختلفوا فى جواز صدقة التطوع لبنى هاشم فالذى عليه جمهور أهل العلم وهوالصحيح أن صدقة التطوع لابأس بهالبنى هاشم ومواليهم؛ لأن عليا والعباس وفاطمة رضوان الله عليهم تصدقوا وأوقفوا أوقافا على جماعة من بنى هاشم و صد قاتهم المو قوفة معروفة مشهورة."[3]

تَرجَمہ: "بنی ہاشم کے لئے صدقات نافلہ کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کی رائے جو صحیح ہے، یہی ہے کہ بنی ہاشم اور ان کے موالی کے لئے نفلی صدقہ میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ حضرت علی، عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا اور فاطمہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا نے بنی ہاشم کی ایک جماعت پر صدقہ کیا ہے۔ وقف بھی کیا ہے اور ان کے اوقاف مشہور و معروف ہیں۔"

صدقاتِ واجبہ

زکوٰۃ اور صدقات واجبہ مثلاً صدقۃ الفطر اور کفارات وغیرہ بنو ہاشم کو دینا جائز نہیں۔ یہی عام طور پر فقہاء کی رائے ہے، تاہم اس پر امت کا اجماع قرار دینا بھی خلاف حقیقت ہوگا۔ امام طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی ایک روایت نقل کرنے کے بعد۔ جس سے بنوعبدالمطلب کے لئے صدقہ کی حلت معلوم ہوتی

[1] فتح القدير: ٢/٢١٣ [2] عمدة القارى: ٩/٨١ [3] الجامع لا حكام القرآن: ٨/١٩١

ہے۔ کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے بنو ہاشم پر صدقہ کو جائز قرار دیا ہے: "فذهب قوم إلى هذا الحديث وأباحوا الصدقة على بني هاشم[۱]" خود ائمہ اربعہ رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ اور ان کے متبعین بھی اس مسئلہ میں متفق نہیں ہیں؛ اس لئے اول ہم کو ائمہ اربعہ اور ان کے پیرووں کے نقطۂ نظر پر ایک نظر ڈالنی چاہئے۔

حنفی نقطۂ نظر

امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ سے ایک روایت تو مطلقاً بنو ہاشم کو صدقاتِ واجبہ اور صدقات دینے کے جواز کی ہے، ینابیع میں منقول ہے کہ ہاشمی، ہاشمی کو اپنی زکوٰۃ دے سکتے ہیں[۲] ویسے مشہور ہے کہ یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کی ہے، جن سے ابن سماعہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کے لئے دوسروں کی زکوٰۃ لینی تو جائز نہیں لیکن خود بنی ہاشم کی زکوٰۃ لی جاسکتی ہے: "وروىٰ ابن سماعة عن ابى يوسف ان الزكاة من بنى هاشم تحل لبنى هاشم ولايحل ذلك من غيرهم لهم[۳]" امام طحاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ

"لابأس بالصدقات كلها على بنى هاشم ذهب فى ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت عليهم من أجل ماجعل لهم فى الخمس من سهم ذوى القربى فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بموت رسول الله حل لهم بذلك ماقد كان محرما عليهم من أجل ما قد كان احل لهم."[۴]

تَرجَمَہ: "بنی ہاشم پر ہر طرح کے صدقات میں کوئی مضائقہ نہیں اور میرے نزدیک امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ اس مسئلہ میں اس طرف گئے ہیں کہ صدقات ان پر اس لئے حرام تھے ہے کہ خمس میں ذوی القربیٰ کا حصہ رکھا گیا تھا، جب یہ اس حصہ سے محروم ہوگئے اور آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی دوسروں کی طرف منتقل ہوگیا تو اس کی وجہ سے...... زکوٰۃ وصدقات۔ جو ان پر حرام تھا، اب حلال ہوگیا۔"

امام طحاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے امام صاحب کی یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے واسطہ سے نقل کی ہے، امام صاحب کی یہی رائے ابوعصمہ سے بھی منقول ہے۔[۵] خود امام طحاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے بھی

---

[۱] شرح معاني الاثار: ۲۹۷/۱، باب الصدقة على بنى هاشم [۲] عمدة القارى: ۸۱/۹
[۳] احكام القرآن: ۳۳۵/٤ [۴] طحاوى: ۳۰۱/۱ [۵] عمدة القارى: ۸۱/۹

امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اسی رائے کو قبول کیا ہے۔ "فبھذا نأخذ۔"[۱] ماضی قریب کے اہل علم میں علامہ سید انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے کہ زکوٰۃ کا لینا دستِ سوال دراز کرنے سے بہتر ہے، اس لئے فی زمانہ بنو ہاشم و سادات کے لئے زکوٰۃ جائز ہے۔[۲]

مالکیہ

مالکیہ سے چار بالکل متضاد رائیں منقول ہیں، مطلقاً ناجائز ہے۔ مطلقاً جائز ہے صدقات واجبہ جائز نہیں، صدقات نافلہ جائز ہے، چوتھے اس کے برعکس کہ صدقات نافلہ ناجائز ہیں اور صدقات واجبہ جائز[۳] امام مالک کا قول مشہور تاہم یہی معلوم ہوتا ہے کہ صدقاتِ واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں ہی ان کے ہاں بنو ہاشم کے لئے جائز نہیں[۴] ...... البتہ فقہاء مالکیہ میں ابہری سے منقول ہے کہ اگر "خمس" کا حصہ بنو ہاشم کے لئے باقی نہ رہے اور وہ اس سے محروم ہوں، تو زکوٰۃ ان کے لئے جائز ہوگی۔[۵]

شوافع

شوافع کے یہاں معروف اور معمول یہی ہے کہ صدقات واجبہ سادات کے لئے جائز نہیں، تاہم ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو اختلاف ہے، ان کا بیان ہے کہ بعض شوافع کے نزدیک بھی ان حالات میں کہ بنو ہاشم کے لئے کوئی مد مخصوص باقی نہیں رہی، زکوٰۃ لینی جائز ہوگی وھو وجه لبعض الشافعية[۶] بقول علامہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے "عقد الجید"، میں یہی نقطۂ نظر امام رازی کا نقل کیا ہے[۷] فقہاء شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بارے میں بھی ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صراحت ملتی ہے کہ وہ موجودہ حالات میں بنو ہاشم کے لئے اس کی اجازت دیتے تھے۔[۸]

حنابلہ

دوسرے فقہاء کی طرح حنابلہ نے بھی ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے سادات و بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے؛ لیکن امام ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر فقیہ۔ سادات کے لئے مد مخصوص کے باقی نہ رہنے کی صورت میں زکوٰۃ کا دروازہ ان کے لئے کھولنے کے قائل ہیں، فرماتے ہیں:

"وبنوهاشم إذامنعوامن خمس الخمس جازلهم الأخذمن الزكوٰة وهو قول

---

[۱] طحاوی: ۳۰۱/۱ [۲] فیض الباری: ۵۲/۳ [۳] فتح الباری: ۴۱۵/۳، عمدة القاری: ۸۱/۹
[۴] الجامع لاحکام القرآن: ۹۱/۸ [۵] فتح الباری: ۴۱۵/۳ [۶] فتح الباری: ۴۱۵/۳
[۷] فیض الباری: ۵۲/۳ [۸] فتاوی شیخ الاسلام: ۴۵٦/۴

القاضی یعقوب و غیرھم من أصحابنا وقاله أبویوسف والأصطخری من الشافعیة لانه محل حاجة وضرورة."[1]

ترجمہ: "بنو ہاشم خمس کے خمس سے محروم کردیئے جائیں تو ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، یہی قاضی یعقوب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ہمارے دوسرے اصحاب کا قول ہے اور یہی بات ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اور شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کہی ہے؛ اس لئے کہ وہ ضرورت اور حاجت کا محل ہیں۔"

مذاہب ودلائل

ان تفصیلات سے درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں۔

❶ سادات وبنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ حرام ہے، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث کا ظاہر اور ان کا اطلاق اس کی تائید میں ہے۔

❷ بعض حضرات بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کی طرف سے بعض وہ روایات پیش کی جاتی ہیں، جن میں آپ ﷺ نے بنو ہاشم پر صدقہ کرنے کا ذکر فرمایا ہے امام طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی روایات نقل کی ہیں اور جواب دیا ہے کہ اس سے صدقات نافلہ مراد ہیں ہمارے زمانہ کے محققین میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے ایک نیا نکتہ اٹھایا ہے کہ حدیث میں جہاں کہیں حرمت زکوٰۃ کا ذکر ہے، وہاں "آل" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے "ذریت" کا نہیں قرآن مجید کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ "آل" کا لفظ کسی شخص کی ان اولاد کے لئے استعمال ہوتا ہے جو معاصر ہوں، جب کہ "ذریت" کا لفظ اس کی موجودہ اور آئندہ نسل کے لئے بولا جاتا ہے؛ اس لئے آپ کی "آل" سے وہ لوگ مراد ہیں جو آپ کے عہد میں تھے، قیامت تک آنے والے بنو ہاشم نہیں۔

مگر یہ استدلال دو وجوہ سے محل نظر ہے۔ اول تو فقہاء ومحدثین نے ازسلف تاخلف "آل" اور "ذریت" کے درمیان اس فرق کا ذکر نہیں کیا ہے اور "آل" سے خود ائمہ اربعہ نے (صحیح تر روایت کے مطابق) قیامت تک آنے والے بنو ہاشم مراد لئے ہیں، نہ ہی عربی لغت کے لحاظ سے ان دونوں الفاظ کے درمیان ایسا کوئی فرق اہل سنت نے کیا ہے۔ دوسرے حدیث میں صرف "آل" ہی کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ "بنی ہاشم" کی تعبیر کے ساتھ بھی زکوٰۃ کی ممانعت کا ذکر ہے اور "بنی فلاں" کے کلمہ کا موجودہ اور آئندہ خاندانوں پر اطلاق عربی زبان

[1] فتاوی شیخ الاسلام: ٤٥٦/٤

میں عام اور معروف ہے۔

❸ بعض فقہاء نے بنو ہاشم کے لئے خود بنو ہاشم کی زکوٰۃ کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ایک قول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مذکور ہوا، ان کی دلیلیں یہ ہیں:

(الف) حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عرض کیا کہ آپ نے لوگوں کے صدقات ہمارے لئے حرام کر دیئے ہیں، تو کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے، "هل تحل لنا صدقات بعضنا لبعض"؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا، ہاں۔[1]

(ب) ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ نے کچھ سامان خرید کیا اور اس کو نفع کے ساتھ فروخت کیا اور اس کو بنو عبدالمطلب کے محتاج لوگوں پر صدقہ کر دیا "فتصدق بها علی أرامل بني عبدالمطلب."[2]

(ج) ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ ہی سے مروی ہے کہ حضرت عباس نے ان کو اونٹ کے سلسلہ میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے پاس بھیجا تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے صدقہ کے اونٹوں میں سے عطا فرمایا "أعطاها من الصدقة"[3]

ان میں سے پہلی روایت متکلم فیہ ہے[4] دوسری روایت کے مطابق سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقات واجبہ میں سے نہیں تھا، چنانچہ خود امام طحاوی نے بھی اس کو صدقات نافلہ ہی پر محمول کیا ہے۔ تیسری روایت کا منشاء یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیت المال کے اونٹ میں سے دیا، ظاہر ہے کہ بیت المال میں مختلف مدات کے مویشی ہوا کرتے تھے، مگر چوں کہ اکثر جانور زکوٰۃ کے ہوتے تھے؛ اس لئے ہوسکتا ہے کہ تغلیباً "أعطاها من الصدقة" سے تعبیر کر دیا ہو۔

تاہم ان روایات سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی ہے، ان کے لئے فی الجملہ استدلالی بنیاد موجود ہے اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے،

❹ چوتھی رائے یہ ہے کہ اصولی طور پر تو سادات کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، لیکن ایسے حالات میں کہ بیت المال کو مال غنیمت وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی سے ایک خمس (پانچویں حصہ) کا مد باقی نہیں رہا، ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، ائمہ اربعہ کے متبعین میں مختلف اجلہ فقہاء کی یہی رائے ہے اور خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا ایک قول اس طرح کا موجود ہے، ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ سادات کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کی حکمت یا علت "خمس" میں ان کا استحقاق ہے، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"لايحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ إنماهي غسالة الايدى و إن لكم

---

[1] معرفة علوم الحديث لابی حاکم نیسا پوری، الفرع السابع والثلاثون [2] طحاوی: ۲۹۷/۱
[3] ابو داؤد: ۲۳۳/۱ باب الصدقة علی بنی هاشم [4] اعلاء السنن: ۸۰/۹

فی خمس الخمس لما یغنیکم."[1]

تَرجَمَہ: "تم اہل بیت کے لئے صدقات حلال نہیں کہ یہ ہاتھوں کا دھوون ہے اور تمہارے لئے مال غنیمت کا خمس (حصہ بیت المال) کا خمس (ذوی القربیٰ کا حصہ) ہے، جو تم کو اس سے بے نیاز کر دے گا۔"

لہٰذا اب کہ یہ مخصوص مد باقی نہیں رہی، سادات کو اس سے بھی محروم رکھنا قرین انصاف نہ ہوگا۔

قول ضعیف پر فتویٰ

ہر چند کہ اس دلیل پر کافی کلام کی گنجائش ہے اور بنیادی اہمیت اس امر کی ہے کہ "خمس" کا "عوض" ہونے کی حیثیت محض حکمت و مصلحت کی ہے، جس کو فقہاء احکام کا مدار نہیں بناتے، یا "علت" کی ہے جس پر حکم کا مدار ہوا کرتا ہے؟ تاہم فی زمانہ سادات کے لئے زکوٰۃ کا دروازہ کھول کر ہی مقصد شریعت کہ (سادات کو ذلت سے بچایا جائے) کی تکمیل کی جا سکتی ہے، کیوں کہ اب سادات کی اعانت کا جذبہ مفقود ہے اور اسلامی یا غیر اسلامی حکومت میں ان کی مدد کے لئے کوئی خاص مد موجود نہیں ہے، اب ان کو زکوٰۃ سے محروم کر کے ایک طرف زکوٰۃ کی ذلت سے بچایا جا رہا ہے؛ لیکن دوسری طرف اس سے بڑی ذلت پر وہ مجبور ہیں کہ دوسروں کے سامنے سوال کا ہاتھ دراز کریں اور دینی مدارس میں تعلیم کا دروازہ ان کے لئے بند کر دیا جائے اور ہمیشہ علم سے محروم اور پست رہنے پر مجبور کر دیا جائے۔

پس اب سادات کے لئے زکوٰۃ کی اجازت ایک ضرورت بن گئی ہے اور ضرورت کی بناء پر قول ضعیف پر بھی فتویٰ دیا جا سکتا ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

"فقد ذکر فی حیض البحرفی بحث ألوان الدماء أقوالا ضعیفة ثم قال وفی المعراج عن فخر الأئمة لوأفتی المفتی بشئ من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتیسیر کان حسنا اه. وکذا قول أبو یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوة لایجب به الغسل ضعیفا وأجاز العمل به للمسافر أو الضیف الذی خاف الریبة کما سیاتی فی محله وذلك من مواضع الضرورة."[2]

تَرجَمَہ: "بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کی بابت مختلف ضعیف رائیں ذکر کی گئی ہیں۔ فخر

---

[1] طبرانی عن ابن عباس، الدرایه علی الهدایه: ۲۰۶/۲ "وعوضکم منها بخمس الخمس" کا لفظ جو معروف ہے وہ صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ (فتح القدیر: ۲۱۲/۲)

[2] ردالمختار: ۱۷۶/۱

الائمہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ دے دے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فتور شہوت کے بعد خروج منی کی صورت میں کہا ہے کہ غسل واجب نہیں ہوگا۔ یہ قول ضعیف ہے؛ لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف رکھتا ہو اگر اس پر عمل کرے۔ جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث آئے گی تو اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع میں سے ہے۔"

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

اوّلؔ: دوسری مدات سے سادات کی مدد کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ان کی قرابت کا خیال کر کے ان کے حق میں فراخدلی کا برتاؤ کرنا چاہئے۔

دوسرے: اگر سادات کو بالواسطہ زکوٰۃ کی رقم پہنچائی جا سکتی ہو تو یہ راستہ اختیار کرنا چاہئے، مثلاً شوہر و بیوی میں سے ایک سیّد ہوں دوسرے نہ ہوں تو جو سیّد نہ ہوں، ان کو زکوٰۃ دی جائے۔ ماں سادات میں سے ہو، اولاد نہ ہو تو اولاد کو، اور اولاد سیّد ہو، ماں سیّد نہ ہو تو ماں کو زکوٰۃ سے مدد دی جائے۔

تیسرے: اگر کسی دوسری مد سے اعانت کی گنجائش نہ ہو اور بالواسطہ زکوٰۃ سے مدد پہنچانی ممکن نہ ہو اور وہ ضرورت مند ہوں، تو موجودہ حالات میں سادات کو زکوٰۃ کی رقم دی جا سکتی ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ، قاضی ابو یوسف، امام طحاوی، علامہ ابہری مالکی، اصطخری، شافعی، امام رازی، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ایک قول کے مطابق امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور اکابر علماء ہند میں علامہ انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے۔

هذا ماعندی واللّٰه أعلم بالصواب.

زکوٰۃ میں سونا اور چاندی کے نصاب کو ملانے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے کا نصاب ۲۰ دینار اور چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے۔ جیسا کہ صحاح کے مختلف مصنفین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا ہے۔ جدید اوزان کے لحاظ سے ۲۰ دینار ۸۷ء۴۷۹ گرام کے برابر اور ۲۰۰ درہم ۶۱۲ء۳۵ گرام کے برابر ہے[۱] اگر کسی کے پاس صرف سونا یا صرف چاندی ہو تو امت کا اجماع ہے کہ جب تک مذکورہ مقدار پوری نہ ہو جائے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[۲]

البتہ اگر کسی کے پاس تھوڑی سی مقدار چاندی کی ہو اور کچھ مقدار سونے کی، تو اس پر کیا دونوں کو ملا کر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی، شعبی، مکحول اور حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہی رائے نقل کی ہے[۳] ...... اور یہی رائے امام ابوحنیفہ و امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کی بھی ہے۔[۴] ...... دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں نصاب ملایا نہیں جائے گا اور زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس گروہ میں امام شافعی، ابوثور اور داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں اور ایک روایت امام احمد سے بھی اسی کے مطابق منقول ہے۔[۵]

پھر جو لوگ ضمِ نصاب کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی صورت کیا ہوگی؟ ابن رشد نے ان سبھوں کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں دو مشہور رائیں ہیں جو قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کا نصاب بہ اعتبار اجزاء کے ملایا جائے گا مثلاً ایک شخص کے پاس مقدار کے لحاظ سے چاندی کے نصاب کا دو تہائی موجود ہو اور سونے کے نصاب کا ایک تہائی، تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اگر سونا اس کے مقررہ نصاب کے ایک تہائی سے کم ہو تو اس کی قیمت کچھ بھی ہو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ نصاب باعتبار قیمت کے ملایا جائے گا۔ مثلاً مذکورہ مثال ہی میں اگر سونا اپنے نصاب مقررہ کے ایک تہائی سے کم ہو لیکن اس کی قیمت سے چاندی کا بقیہ

---

[۱] اسلام کا نظام عشرو زکوٰۃ: ۶۱　[۲] محمد بن هبيره حنبلي: كتاب الافصاح عن معاني الصحاح: ۲۰۶/۱

[۳] مصنف: ۱۲۱/۳، ۱۲۰ في الرجل يكون عنده، مأة دراهم وعشرة دينار　[۴] كتاب الإفصاح: ۲۰۷/۱

[۵] بداية المجتهد: ۲۸۴/۱ المغني: ۳۱۸/۲

ایک تہائی بھی مکمل ہوجاتا ہوتو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی پہلی رائے امام ابو یوسف، امام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی اور دوسرے فقہاء کی ہے جب کہ دوسری رائے امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کی ہے۔[1]

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ نصاب ملا کر پورا کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ سونا چاندی دونوں کی تخلیق اس لئے ہے کہ وہ "ثمن" ہیں اور ان کے ذریعہ قوت خرید بہم پہنچے۔ اس لحاظ سے یہ دونوں ایک ہی جنس کے ہیں۔ اس لئے ان کو ملا کر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کی مقدار (ڈھائی فیصد) یکساں مقرر کی گئی ہے۔[2] ...... ملک العلماء علامہ علاء الدین کاسانی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی متوفی ۵۸۷ھ نے اس مسئلہ پر ایک حدیث بھی پیش کی ہے:

"روی عن بکیر بن عبداللّٰه بن الاشج أنه قال مضت السنة من أصحاب رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بضم الذهب الی الفضة والفضة إلی الذهب فی إخراج الزکوٰة."[3]

تَرْجَمَہ: "بکیر بن عبداللہ بن اشج سے مروی ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے اصحاب رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمْ کی سنت رہی ہے کہ زکوٰۃ نکالنے کے معاملہ میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ضم کیا جائے۔"

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں کہ ہر چند کہ سونا اور چاندی "ثمن" ہیں، لیکن محض اتنی سی بات یہ ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ احناف کے یہاں دو ہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت میں کمی و بیشی اور تفاضل جائز نہیں ہے۔ حالانکہ کہ خود حنفیہ سونا، چاندی کے معاملہ میں (تفاضل) کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں۔ پھر یہ کہ خود احناف بھی جانوروں مثلاً گائے اور بکری میں ملا کر نصاب پورا کرنے کے قائل نہیں ہیں، حالاں کہ ان دونوں کا مقصد تخلیق ایک ہی ہے کہ ان سے غذا اور دودھ حاصل کیا جائے اگر یہ یکسانیت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ دو جانوروں کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے، تو "ثمن" ہونے میں یکسانیت کیوں کر اس بات کی دلیل ہوسکتی ہے کہ سونا، چاندی باہم ضم کر کے نصاب زکوٰۃ بنے؟ احادیث کا عام لب ولہجہ جس میں دوسری اشیاء کی طرح سونا اور چاندی کا مستقل ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ کہا

---

[1] الفتاویٰ الهندیه: ۹۲/۱ ویسے علامہ کاسانی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ضم بالاجزاء کی بھی نقل کی ہے اس کو تسلیم کرلیا جائے تو مسئلہ زیر بحث میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا بدائع الصنائع: ۱۹/۲ [2] الهدایه: ۱۷۶/۱ [3] بدائع الصنائع: ۱۰۶/۲

گیا ہے کہ چاندی ایک سونوے درہم ہو جائے تب بھی زکوٰۃ واجب نہیں، اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کی تائید میں ہے کہ ان دونوں کی مستقل حیثیت ہے اور وہ باہم ضم نہیں کئے جائیں گے۔

یہ استدلال کہ ان دونوں میں زکوٰۃ کی مقدار ایک ہی ہے۔ محض ایک قرینہ کا درجہ رکھتا ہے اس کو محض ایک اتفاق قرار دیا جاسکتا ہے اور بقول ایک معاصر صاحب علم کے غلہ کسی جنس کا بھی ہو، اس کی مقدار زکوٰۃ ایک ہی ہوتی ہے۔ عشر یا نصف عشر[1] تو کیا یہ سمجھا جائے کہ تمام غلوں کی جنس ایک ہی ہے؟ جہاں تک اس حدیث کی بات ہے جو علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے نقل کی ہے تو باوجود تلاش کے کہیں نہ مل سکی۔ خود عام فقہاء احناف نے بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے "کنز العمال" جو ہر طرح کی احادیث کا ضخیم ترین مجموعہ ہے، اس میں بھی یہ روایت نہیں مل سکی اور نہ مصنف نے اس کی کوئی سند ہی ذکر کی ہے، اس لئے اس سے استدلال بھی محل نظر ہے۔

حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے

شاید اسی وجہ سے حافظ ابن رشد مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ، مالکی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شوافع کے مؤید نظر آتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"وسبب هذا الإرتباك مارامِوه من أن يجعلوامن شيئين نصابهما مختلف فى الوزن نصابا واحدا وهذا كله لامعنى له ولعل من رام ضم أحدهما إلى الأخر فقد احدث حكما فى الشرع حيث لاحكم لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة."[2]

تَرجَمَہ: فقہاء کے درمیان اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے دو ایسی چیزوں کو ملا کر نصاب بنایا ہے جن کے نصاب وزن کے لحاظ سے مختلف ہیں اور یہ سب بے معنی بات ہے، جن لوگوں نے سونا چاندی میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا ہے، انہوں نے دراصل شریعت میں ایک نیا حکم گھڑ لیا ہے؛ اس لئے کہ وہ ایک ایسے نصاب کے قائل ہیں جو نہ سونے کا نصاب ہے اور نہ چاندی کا۔

بدلتی ہوئی قدر کا تقاضہ

لیکن دلائل سے قطع نظر ایک اہم بات یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی قدر میں اس زمانہ میں جو تفاوت تھا، وہ موجودہ زمانہ میں غیر معمولی حد تک بدل گیا ہے، اس زمانہ میں ۲۰ دینار سونا اپنی "قدر" قیمت اور قوت خرید کے لحاظ سے ٹھیک دو سو درہم کے مساوی تھا اور ایک دینار دس درہم کے برابر متصور ہوتا تھا۔ "وكل دينار عشرة

[1] مولانا سیّد احمد عروج قادری رحمہ اللہ تعالیٰ: عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل: ۳۹ [2] بداية المجتهد: ١/٦٥٨

دراهم في الشرع فيكون أربعة مثاقيل في هذا كأربعين درهماً[1]"...... البتہ کبھی خالص وعمدہ ہونے یا اپنی بناوٹ کی عمدگی اور نفاست کی وجہ سے سونے یا چاندی کی قیمت اس کی اصل قیمت سے بڑھ جایا کرتی تھی۔ "إذا كانت قيمة أحدهما لجودته وصياغته اكثر من وزنه."[2]

لیکن اب ساڑھے سات تولہ سونا اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت میں غیر معمولی فرق پیدا ہوگیا ہے اور سونے کے ایک نصاب میں چاندی کے کئی نصاب کا خرید ممکن ہوگیا ہے، دوسرے گو شریعت کی نظر میں سونا اور چاندی دونوں ہی ثمن ہیں، لیکن موجودہ معاشی نظام اور سکوں کی قدر و قیمت میں صرف سونا ہی "معیار" تصور کیا جاتا ہے۔ ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف سات تولہ سونا ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اگر ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی ہو تو نصاب کو ضم کرنے کے اصول پر زکوٰۃ واجب ہوجائے گی۔ یوں یہ صحیح ہے کہ چاندی کا نصاب احادیث سے زیادہ صحت کے ساتھ ثابت ہے اور یہ بھی درست ہے کہ چاندی کے نصاب پر امت کا اجماع ہے اور سونے کے نصاب کے سلسلہ میں بھی گو جمہور اہل علم اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، لیکن بہر حال بعض اہل علم کا اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس شئی کا ربط کرنسی سے ہوگا اس کی قیمت اور حیثیت میں اضافہ ہوگا اور جس شئی کا ربط کرنسی سے نہیں ہوگا، اس کی قیمت اور اہمیت نسبتاً کم ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں سونا اور چاندی دونوں ذریعہ تبادلہ تھے۔ چنانچہ جب تک چاندی کی یہ حیثیت بر قرار رہی، سونے اور چاندی کی قیمت میں ایک قسم کا توازن برقرار تھا۔ ظاہر ہے کہ اب یہ صورت حال باقی نہیں رہی، اب یہ بات قابل غور ہے کہ شریعت نے جو معدنیات میں ان ہی دونوں کو معیار زکوٰۃ بنایا ہے وہ ثمن ہونے کی وجہ سے ہے یا یوں ہی؟ اگر ثمنیت کا پہلو ملحوظ نہ ہوتا تو لوہا اور تانبا چاندی سے زیادہ انسانی ضروریات کے لئے کارآمد ہیں؛ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ثمن ہونے کے باعث ہی ان کو معیار قرار دیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

اگر سونے اور چاندی کی قدر میں وہی تناسب ہوتا، جو صدر اول میں تھا۔ تو "ضم نصاب" کا مسئلہ عین انصاف ہوتا جیسے کہ احناف کا مسلک ہے کہ اس میں فقراء کا فائدہ بھی ہے۔ مگر موجودہ حالات میں جب کہ ان دونوں کی قدر میں نمایاں فرق پیدا ہوگیا ہے۔ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس جزئیہ پر نظر ثانی کی جائے اور جمہور کی رائے اختیار کی جائے یا کم از کم صاحبین کی رائے اختیار کی جائے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کا انضمام اجزاء کے لحاظ سے ہو نہ کہ قیمت کے اعتبار سے۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، علماء اور ارباب افتاء کے غور وخوض کے لئے ہے، عوام کو علماء کی ہدایات ہی پر عمل کرنا چاہئے۔ اپنے طور پر فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

[1] الهداية: ١٧٥/١ فصل في الذهب [2] بدائع الصنائع: ١٠٧/٢

حج وعمرہ ...... کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ بیت الحجاج بمبئی ۱۹۹۷ء کا ایک اہم موضوع ''حج اور عمرہ سے متعلق عہد جدید کے کچھ حل طلب مسائل'' تھا۔ یہ تحریر اسی موقعہ سے پیش کی گئی۔''

سوالنامہ

حج اسلام کا اہم رکن ہے، علماء اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل بھی تصنیف کئے گئے ہیں۔ دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بڑھتی ہوئی کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنا دیا ہے؛ کیوں کہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے اور مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جب کہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر وسہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند حل طلب مسائل ذیل میں بحث وتحقیق کے لئے اصحاب علم وتفقہ کی خدمت میں پیش کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ آپ ان مسائل کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے اپنے مطالعہ وتحقیق کا نچوڑ اور اپنی واضح رائے پیش فرمائیں گے۔

❶ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو؛ لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح تحریر فرمائیں۔

❷ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد ورفت کی کثرت وسہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد ورفت کرتے

ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی دِقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟ جنھیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے۔

۳ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۴ جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع وقران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیوں کہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بناء پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہل مکہ کی اس مشکل کا کیا شرعی حل ہے؟

۵ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

۶ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جارہا ہے، بعض لوگ مریض و معذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے یا نہیں؟
(ب) رمی میں اگر نیابت ہوسکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے۔ کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

❼ سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

❽ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم و تاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا۔ دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف و معذور حجاج کے لئے) خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے؛ اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کرکے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔ قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

❾ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ و نادر ہے، کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا؟
(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟
(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟
(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو تمتع کرسکتا ہے؟
(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے

والے کے مال میں، تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

(ہ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرے جسے حکومت کے نظم قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے، اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

۱۰ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کرسکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پارہی ہے یا نفقہ ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آکر طواف زیارت کرنا ناقابل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہوگیا یا نہیں؟ دم لازم ہوگا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہوگا تو بدنہ ذبح کرنا ہوگا یا بکرا کافی ہوگا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جاسکتا ہے؟

۱۱ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟

۱۲ حج کا سفر کرنے والا۔ ایام حج۔ یعنی ۷۔۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جب کہ پہلے دونوں آبادیاں الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہوگیا ہے۔

۱۳ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں۔ نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد و حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔ تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

جواب

''حج'' ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے، اور دل و نگاہ کو نیا یقین حاصل ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپ ﷺ نے اسلام کو بھی پچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی، ''الإسلام یهدم ماکان قبله والحج یهدم ماکان قبله.''[1]

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں؛ لیکن مسافرت، زبان و ماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال وامید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی ﷺ ''الحج جهاد'' کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر و شرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول وآخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جاں نثار صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ تھے، اشارہ غیبی سے آپ کو اندازہ ہوچکا تھا کہ پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہوسکے گی، اس لئے آپ ﷺ نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: ''خذوا عني مناسككم''، صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ ﷺ کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا اور علم و دین کی اس امانت کو امت تک پہنچایا؛ اس لئے ''حج'' کے مسائل میں بمقابلہ دوسری عبادات کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے، اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جاسکے۔

چوں کہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم پر ملحوظ رکھا ہے تا کہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پاسکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ ہر جگہ امام صاحب کا یہ ذوق نمایاں ہے۔ ''احتیاط'' ہمیشہ آبلہ پائی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے۔

---

[1] مسلم: ۷٦/۱

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہویٰ و ہوس میں سفینۂ نوح کا درجہ رکھتی ہے؛ لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرمانہ ہو اور علماء و اہل صلاح اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں، یہ دین سے دین کی طرف عدول ہے، نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

وباللّٰه التوفيق.

تجارت کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱، ۲)

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے میقات سے بلا احرام کے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا[1] ...... اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے[2] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی کتاب ''الایضاح'' میں مذکور ہے:

''ينبغي لمن يأتي من غير الحرم أن لايدخل مكة إلامحرما لحج أو عمرة وهل يلزمه ذالك أم هو مستحب؟ فيه خلاف منتشر يجمعه ثلاثة اقوال اصحها أنه مستحب.''[3]

تَرجَمَہ: ''جو شخص حرم کے باہر سے آئے اس کے لئے حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل ہونا مناسب نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ حکم لازم ہے یا مستحب ہے؟ اس سلسلے میں مجموعی طور پر تین اقوال ہیں اور صحیح تر قول یہ ہے کہ احرام باندھنا مستحب ہے۔''

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے[4] ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی طرف امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا رجحان نقل کیا ہے[5] ...... البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہاء شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے تا کہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جا سکے۔

[1] فتح القدير: ٤٢٦/٢ [2] ردالمحتار: ١٥٤/٢ [3] كتاب الايضاح: ١٩٧

[4] دیکھئے: المدونة الكبرى: ٣٠٣/١ [5] المغنى: ١١٦/٣

"سن له الإحرام منه وكره تركه ويسن بتركه دم و إن تكرر دخوله خروجا من خلاف من أوجبه كإبن عباس رضى الله تعالىٰ عنه وأبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ"[1]

ترجمہ: "مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا مسنون ہے اور بلا احرام داخل ہونا مکروہ ہے۔ نیز احرام نہ باندھنے کی صورت میں دم دینا مسنون ہے، گو بار بار داخل ہونے کی نوبت آتی ہو تا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا اور امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وغیرہ کے اختلاف سے بچا جا سکے۔"

احرام کے واجب نہ ہونے کے باجود اس وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا سے منقول ہے، کہ بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے۔[2] خود امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى نے اپنی مسند میں عبداللہ ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا سے نقل کیا ہے، کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے۔[3] دوسرے فقہاء نے حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کی حدیث مرفوع "لايجاوز الوقت الإبإحرام" کو حج وعمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے، کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سواریوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنا دیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام اور عمرہ کا مکلّف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالَى نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمایئے کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا ارشاد مطلق ہے، کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے "لايجاوز الوقت" اور جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے "حل" کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے، کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلا احرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو،

[1] الافصاح على مسائل الايضاح: ١٢١ [2] دیکھئے: نصب الرايه: ١٥/٣ [3] مسند امام شافعی: ١١٦

لیکن فقہاء نے اسی حرج و مشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، علامہ مرغینانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی گفتگو ملاحظہ فرمایئے:

"من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن." [1]

تَرْجَمَہ: "جو شخص میقات کے اندر ہو وہ بلا احرام بھی مکہ میں داخل ہوسکتا ہے کیوں کہ اس کو اس کی حاجت ہے اس کو بار بار مکہ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آ سکتی ہے اور ہر دفعہ احرام لازم قرار دینے میں کھلی ہوئی دشواری ہے۔"

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کے مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ نا قابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کردی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابرتی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أوغيره من الحل فلايجب الإحرام." [2]

تَرْجَمَہ: "جو آفاقی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا چاہے، اس کے لئے یہ حیلہ ہے کہ وہ بستان بنی عامر یا حل کے کسی اور مقام کا قصد کرے، ایسی صورت میں احرام واجب نہیں ہوگا۔"

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں، درست نظر نہیں آتا کہ اس طرح دین کے بازیچۂ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی و بے احترامی پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتویٰ دیا جانا چاہئے اور درحقیقت کہ یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بناء پر اختلاف احکام ہے "ولاينكر تغير الاحكام بتغير الزمان."

---

[1] هدايه: ۲۳۵/۱ [2] عناية على هامش فتح القدير: ۳۲۶/۲

اہل مکہ کا حج تمتع

(جواب: سوال ۳)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے، "لیس لاھل مکہ تمتع ولاقران وانمالھم الافراد خاصۃ"[1]، جو حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں[2] حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے۔[3]

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوسرے: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکے ہیں۔

تیسرے: مکہ میں مقیم ہو اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قران کی، اور اگر تمتع یا قرآن کر لے تو گناہ گار ہوگا اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی۔[4] لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک "المام" (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے، دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکا ہو تو قران کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

"فاذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلاكراهة ...... قال المحبوبى هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج"[5]

تَرْجَمَہ: "کوفہ جائے اور وہاں سے قران کرے تو بلا کراہت درست ہے ...... علامہ محبوبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ حج کے مہینے کے شروع ہونے سے پہلے ہی کوفہ چلا گیا ہو۔"

تیسری صورت میں جب کہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قران بھی درست نہیں، "وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران"[6] یہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قران کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام

[1] هداية مع الفتح: ۱۰/۳ [2] عناية مع الفتح: ۱۰/۳ [3] حواله سابق
[4] فتح القدير: ۱۱/۳ [5] ردالمحتار: ۱۹۷/۲ [6] حوالۂ سابق

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ناقل ہیں:

"وقد يقال: إنه لايتعلق به خطاب المنع مطلقاً، بل مادام بمكة، فإذا خرج إلى الأفاق التحق بأهله لما عرف ان كل من وصل إلىٰ مكان صار ملحقا بأهله، كالافاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جازله دخول مكة بلا إحرام."[1]

تَرجَمَہ: "کہا جاتا ہے کہ اس سے ممانعت کا خطاب مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس وقت تک ہے جب تک مکہ میں ہو، اگر آفاق کو چلا جائے تو اہل آفاق ہی کے حکم میں ہوگا؛ کیوں کہ جو شخص کسی جگہ جائے وہ اسی جگہ کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا قصد کرے تو اس کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے۔"

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قران اور تمتع کو منع کیا ہے اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے اور ان کے لئے تمتع اور قران کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے؛ اسی لئے ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

"وأصل هذه الكلية الإجماع."[2]

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکی کے لئے بھی تمتع اور قران کی گنجائش ہے، اور اگر مکی نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوتا، نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

"إن المكي لايكره له التمتع والقران و إن تمتع لم يلزمه دم."[3]

تَرجَمَہ: "مکی کیلئے تمتع اور قران مکروہ نہیں اور اگر تمتع کر لیا تو دم واجب نہیں۔"

"والذين لادم عليهم إن قرنوا أوتمتعوا في أشهرالحج إنما هم أهل مكة وذي طوى لاغيرهم."[4]

تَرجَمَہ: "جن لوگوں پر اشہر حج کے مہینے میں قران یا تمتع کرنے کے باوجود دم واجب نہیں، وہ صرف مکہ اور ذی طوی کے لوگ ہیں۔"

اور یہی نقطۂ نظر حنابلہ کا ہے۔[5]

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور

---

[1] فتح القدير: ۳/۱۵، ۱٤ [2] فتح القدير: ۳/۱۵ [3] شرح مهذب: ۷/۱٦۹
[4] المدونة الكبرى: ۱/۳۰۰ [5] الروض المربع: ۱۷٦

ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، واللہ اعلم۔

اہل مکہ کی مشکلات کا حل

(جواب: سوال ۴)

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے، تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کرلے اور پھر اسی سال حج کرلے تو اس کا تمتع ہوگا ہی نہیں؛ کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا ''المام صحیح'' ہے اور جب حج وعمرہ کے درمیان ''المام صحیح'' کی نوبت آ جائے تو پھر وہ متمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''لوأحرم مكي بعمرة أوبهما وطاف للعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعاًولا قارناً.''[1]

تَرجَمَہ: ''اگر مکی نے صرف عمرہ یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا اور حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کیا پھر اسی سال حج کیا تو وہ تمتع یا قران کرنے والا متصور نہیں ہوگا۔''

اور ہندیہ میں ہے:

''لو خرج إلى الكوفة وأهلّ بالعمرة واعتمر ثم حج لم يكن متمتعاً.''[2]

تَرجَمَہ: ''اگر مکی کوفہ کو گیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کیا پھر حج کیا تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔''

اسی لئے قاضی ابو زید دبوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے کی مکی کے لئے تمتع نا قابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا[3]......حنفیہ کے یہاں یہی قول راجح ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے ''المام'' کا نہ ہونا شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہو جائے گا؛ لیکن وہ گناہ گار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے

(جواب: سوال ۵)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ آفاقی اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کرلیا تو یہ عمرہ حج تمتع

[1] فتح القدير: ۱۱/۳ [2] هنديه: ۲۳۹/۱ [3] ردالمحتار: ۵٦۷/۳

کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرلے تو اس کا حج تمتع نہیں ہوسکے گا ...... جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"ثم المعتمر إن كان متمتعا أقام بمكة حلالا يفعل ما أراد من الجماع وغيره ماكان عليه حراما بالإحرام، فإذا أراد أن يعتمر تطوعا كان له ذالك ويستحب الإ كثار من الاعتمار."[1]

تَرجَمَہ: "عمرہ کرنے والا اگر حج تمتع کر رہا ہو تو وہ مکہ میں حلال رہ کر مقیم رہے اور جو چاہے جماع وغیرہ کرلے، اور وہ باتیں جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھیں کرسکتا ہے، نفل عمرہ کرنا چاہے تو وہ بھی کرسکتا ہے اور مستحب ہے کہ زیادہ سے زیادہ عمرہ کرے۔"

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت:

"والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة من قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف وقع عن العمرة ثم لواحرم بأخرى بعد دخول اشهر الحج و حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لانه صار في حكم المكي بدليل ان ميقاته ميقاتهم."[2]

تَرجَمَہ: "جو شخص حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوا ہو اور حج تمتع کرنا چاہتا ہو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ حج کا مہینہ آنے تک صبر سے کام لے اس کے بعد طواف کرے اس لئے کہ وہ جو طواف کرے گا تو یہ عمرہ کی طرف سے ہوگا، پھر اگر حج کا مہینہ داخل ہونے کے بعد دوبارہ عمرہ کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو تمام ہی فقہاء کے قول پر وہ تمتع کرنے والا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اب وہ مکی کے حکم میں ہوچکا ہے کیوں کہ جو اہل مکہ کی میقات ہے، وہی اس کی میقات ہے۔"

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آگیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع

[1] كتاب الايضاح في مناسك الحج والعمرة: ٢٦٣ [2] ردالمحتار: ٥٦٣/٢

میں ضروری ہے کہ عمرہ ''اشہر حج'' میں ہو اور اس صورت میں حاجی ''اشہر حج'' سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

''يزاد على الأيام الخمسة مافى اللباب وغيره من كراهة فعلها فى أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعنا هم أى من المقيمين ومن فى داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا فى سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون.''[۱]

تَرْجَمَہ: ''پانچ ایام میں عمرہ کے مکروہ ہونے پر وہ اضافہ ہونا چاہئے جو ''لباب'' وغیرہ میں ہے کہ اہل مکہ اور جو اہل مکہ کے حکم میں ہے، یعنی مکہ میں مقیم حضرات ان کا عمرہ کرنا بھی مکروہ ہے اور یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لوگ اسی سال حج بھی کریں گے، اس طرح وہ تمتع کرنے والے ہوجائیں گے، حالاں کہ ان کے لئے تمتع کی ممانعت ہے۔''

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہر حج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں، ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں، ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے، ''و إلا فلا منع للمكى عن العمرة المفردة فى اشهر الحج إذا لم يحج فى تلك السنة''[۲]...... آفاقی چوں کہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے؛ اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے متمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے ہی سے حاجی متمتع ہے۔ والله اعلم

رمی میں نیابت

(جواب: سوال ۶)

(الف) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اس لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولیٰ درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔[۳]

---

[۱] ردالمحتار: ۴۷۷/۲ [۲] حوالہ سابق

[۳] دیکھئے: فتح القدير: ۴۱۸/۲، المدونة الكبرى: ۳۲۶/۱، شرح مهذب: ۲۴۵/۸، المغنى: ۲۵۶/۳

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"والمريض الذى لايستطيع رمى الجمار يوضع الحصى فى كفه حتى يرمى به و إن رمى عنه أجزأه."[1]

تَرجَمَہ: "جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھی جائے گی، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ رمی کرائی جائے اور اگر اس کی طرف سے رمی کردی جائے تو یہ بھی کافی ہے۔"

یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے صرف اس قدر لکھا ہے، کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو، "كالمريض الذى لايستطيع الرمى[2]"...... اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین و تحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جاسکتا ہو اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو، وہ رمی سے عاجز تصور کیا جائے گا۔[3]

میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی جو حد بندی کی ہے اس میں انضباط پایا جاتا ہے، مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابتاً رمی تو ادا ہو جائے گی؛ لیکن دم دینا ہوگا، "قال مالك وعليه الهدى لأنه لم يرم و إنما رمى عنه."[4]

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہو اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہو جانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں[5]...... پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کر کے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے۔[6]

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے:

"إذاكان الرجل مريضا أومحبوساً أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمى عنه."[7]

---

[1] کتاب الاصل: ٤٢٩/٢ ٣ کتاب الاصل: ٤٢٩/٢ [2] بدائع الصنائع: ٣٢٣/٢ نیز دیکھئے: المبسوط للسرخسی: ٦٩/٤
[3] المدونة الكبرى: ٣٢٦/١ [4] حواله سابق [5] شرح مهذب: ٢٤٣/٨ [6] شرح مهذب: ٢٤٥/٨
[7] المغنى: ٢٥٦/٣

تَرجَمہ: ''جب کوئی شخص مریض ہو یا قید میں ہو یا اس کو کوئی عذر ہو تو وہ کسی ایسے شخص کو اپنی طرف سے نائب بنا سکتا ہے جو اس کی طرف سے رمی کر دے۔''

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے، تو ازدحام سے بچا جا سکتا ہے اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعہ ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جا سکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوسرے: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں پیدل چلے بغیر چارہ نہیں اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

تیسرے: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

جن کو حج سے روک دیا جائے؟

(جواب: سوال ۷)

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلّف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے اہل مکہ کو تمتع اور قران سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص ''محصر'' کے حکم میں ہے، ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے، ''السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر''[1]، فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے[2] بلکہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بنفس نفیس اس کی بابت گفتگو فرمائی ہے۔[3] دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا؛ اس لئے کہ مرض کے مانع

[1] فتح القدير: ۱۲۵/۲ [2] دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۵/۸ [3] دیکھئے: کتاب الام: ۱۶۳/۳

سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گو اختلاف ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہوجائے، قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہوسکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہوسکتی ہے، صاحبین رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک قربانی یوم النحر ہی کو کی جائے گی[1] ...... اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا انتظام کردیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا ہے وہیں قربانی کرلے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو۔[2]

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں اور حدود میقات کے اندر ہوں۔ بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو واپس کرتی ہے، اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں کیوں کہ جب تک نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کردیا جائے تو واپس ہوجائے، صاحب رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی ہدایہ کا بیان ہے:

"ولایعد شارعا فی الاحرام بمجرد النیة مالم یأت بالتلبیة."[3]

تَرجَمَہ: "محض نیت کی وجہ سے احرام شروع کرنے والا تصور نہ کیا جائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔"

یہ صورت ان لوگوں کے لئے مفید ہوسکتی ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں۔ جو لوگ میقات کے باہر سے آتے ہیں، ان کے لئے اس تدبیر پر عمل کرنا شاید ممکن نہ ہو۔ کیونکہ چوکیاں حدود میقات کے اندر قائم کی جاتی ہیں، اور احرام میقات کے باہر باندھنا ہوتا ہے، اس لئے ایسے لوگوں کے حق میں اس زمانہ میں فقہ حنبلی پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ فقہاء حنابلہ کے نزدیک اگر احرام کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ جس مقام پر مجھے کوئی عذر پیش آجائے، مجھے وہیں احرام کھول دینے کا اختیار ہوگا۔ پھر کسی عذر کی وجہ سے حرم پہنچنے سے پہلے ہی احرام کھول دے تو یہ جائز ہے۔ نہ اس پر قربانی واجب ہوگی، نہ قضا اور نہ اس پر کچھ گناہ ہوگا۔[4]

حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا کی روایت ہے کہ حضرت ضباعہ بنت زبیر

---

[1] دیکھئے: فتح القدیر: ۲/۱۲۹ [2] دیکھئے: شرح مھذب: ۸/۳۰۲

[3] ھدایه مع الفتح: ۳/۴۳۷ [4] المغنی: ۳/۱۷۷

رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ سے ایسے مشروط احرام کی اجازت چاہی تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ نے اجازت دے دی، انہوں نے دریافت کیا کہ میں کس طرح اس بات کو کہوں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ نے فرمایا: کہو "**لبیك اللهم لبیك لبیك محلی من الارض حیث تحبسنی**[1]"، یہی رائے فقہاء شوافع کے نزدیک راجح ہے[2] ...... اور بعض اہل علم کے بیان کے مطابق حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن مسعود، حضرت عمار بن یاسر، حضرت عائشہ، حضرت اُمّ سلمہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اور اکثر صحابہ و تابعین بھی اسی کے قائل ہیں[3] ...... حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسی شرط غیر معتبر ہے اور اس حدیث کا منشاء محض قلب کی تسکین وطمانینت ہے۔ لیکن چوں کہ حنابلہ وغیرہ کا نقطۂ نظر بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے اور سلف صالحین میں ایک اچھی خاصی جماعت اس کی قائل ہے؛ اس لئے عذر و مجبوری کے مواقع میں اس پر عمل کر لینے کی گنجائش ہے۔

۱۰/ذوالحجہ کے افعال میں ترتیب

(جواب: سوال ۸)

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں، رمی، قربانی، بال مونڈانا یا کٹانا اور طواف زیارت، طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اگر اس میں تقدیم و تاخیر ہوگئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا[4] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں[5] البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے[6] اور حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے۔[7]

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

"**اما عندهما فعدم التاخیر سنة حتی لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شیء علیه**[8]."

تَرجَمَہ: "صاحبین کے نزدیک ان افعال کو اپنی جگہ سے مؤخر نہ کرنا مسنون ہے چنانچہ اگر بال مونڈا کر حلال ہونے کے بعد قربانی کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔"

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے

---

[1] ترمذی باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج [2] شرح مهذب: ۳۱۸/۸ [3] دیکھئے: عمدة القاری: ۱۴۷/۱۰
[4] دیکھئے بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲، المبسوط: ۶۵/۴ [5] دیکھئے: المدونة: ۳۲۳/۱، تحفة المحتاج: ۱۲۲/۴، الاقناع: ۳۹۱/۱
[6] الشرح الصغیر: ۶۱/۲ [7] الاقناع: ۳۹۱/۱ [8] ردالمحتار: ۲۵۰/۲ نیز دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲

دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہوسکی اور انہوں نے آپ ﷺ سے اس بابت دریافت کیا، آپ ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، **إفعل ولا حرج**[1] یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں، یعنی دم واجب نہیں اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنی مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربان گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے۔ اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ بھی اس رائے کے موافق ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول بھی درحقیقت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف اور امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف ہو، وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی ہے[2] اس لئے فی زمانہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے پر فتویٰ دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حج بدل میں تمتع

(جواب: سوال ۹)

عام طور پر فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں یہ بات معروف و متداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں؛ لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع والا فيصير مخالفاً فيضمن."[3]

ترجمہ: "دم قران دم تمتع اور دم جنایت حج کرنے والے ہی پر واجب ہوگا اگر حج کروانے والے نے قران و تمتع کی اجازت بھی دی ہو، اور اگر اجازت نہ دی ہو، تو وہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا تصور کیا جائے گا لہٰذا اس کا وہ ضامن ہوگا۔"

---

[1] مسلم شريف: ۴۲۱/۱ [2] رسم المفتی: ۷۰

[3] الدرالمختار على هامش الرد: ۲۴۷/۲، نیز دیکھئے: تاتار خانیہ: ۵۴۸/۲

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔

(ب، ج) علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے بقول آمر کی طرف سے اگر قران کے لئے صراحتاً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قران کی صورت حج بدل کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ کبھی دلالۃً بھی اجازت ہوتی ہے، "اذ يثبت الإذن دلالة[1]" اس سے معلوم ہوا کہ اجازتِ حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کی رائے پر دلالۃً بھی اجازت کافی ہے ہمارے فقہاء کے زمانے میں حج کی تینوں صورتیں افراد، قران اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمد و رفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد بھی شاید ہی افراد یا قران کرتے ہوں؛ اس لئے مطلق حج کی اجازت دلالۃً تمتع کی اجازت متصور ہوگی اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کرنا درست ہوگا۔

(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا؛ کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی عبارت گذر چکی ہے۔

(ر) موجودہ زمانہ میں چوں کہ حجاج کی آمد و رفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے؛ اس لئے میّت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے میّت کی طرف سے تمتع کو اس لئے غیر درست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا، "لأنه لم يأمره بذالك[2]" ...... فقہاء کی اس تعلیل و توجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالۃً اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے اور اس میں افراد، تمتع اور قران تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام افراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟ ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں، تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع و قران کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت

(جواب: سوال ۱۰)

(الف) ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف

[1] المبسوط: ۱۵۵/٤، نیز دیکھئے فتح القدير: ۱۵۳/۳ [2] المبسوط: ۱۵۵/٤

نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے، تب بھی طواف ہو جاتا ہے۔[1]

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ (اونٹ کی قربانی) واجب ہوگا۔[2]

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا۔[3]

احناف کے علاوہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے۔[4]

سفر حج میں شوہر کا انتقال

(جواب: سوال ۱۱)

عدت کی حالت عبادات اور افعال حج میں مانع نہیں ہے، بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں۔

(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔

(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔

(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں ورود پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی، جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گذار لے اور سلسلۂ سفر منقطع کردے۔

(د) اگر محرم ساتھ ہو تو صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک سلسلۂ سفر ختم کردے۔[5]

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلۂ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہوجاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کرلینے کی گنجائش ہونی چاہئے اور امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ اور خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کرسکتی

---

[1] تاتارخانیہ: ۲/۱۷. ۵۱٦ [2] تاتارخانیہ: ۲/۱۷. ۵۱٦ [3] تاتارخانیہ: ۲/۱۷. ۵۱٦

[4] دیکھئے: فتح العلام: ٤/٤١٩ [5] دیکھئے: تاتار خانیہ: ۲/٤۳۵، فتح القدیر: ۲/٤١٩

ہے، "يجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة." [۱]

حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

(جواب: سوال ۱۲)

اس حقیر کا خیال ہے کہ دوشہروں کا اتصال ان کو "ایک شہر" نہیں بناتا، بلکہ وہ دو الگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کی جو حدود متعین کرتی ہے اسی کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دوشہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت، شہر کے تابع کی ہے اور دوشہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہٰذا اگر کوئی شخص ۸/ ذی الحجہ سے پندرہ دن قبل مکہ نہیں پہنچے، تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

"إنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومن قبل ان يمكث بمكة خمسة عشر يومالايصير مقيما لانه يكون ناويا لا قامة مستقبلة فلا تعتبر." [۲]

تَرجَمَہ: "جب مکہ میں ایک ماہ کے لئے مقیم ہو اور اس کی نیت عرفات جانے کی ہو، تو مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے وہ مقیم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تو مستقبل کے بارے میں اقامت کی نیت ہوگی اور اس کا اعتبار نہیں۔"

مخالفِ مذہب امام کی اقتداء

(جواب: سوال ۱۳)

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب و خطا کا ہے نہ کہ حق و ضلال کا؛ اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرخی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ کے شاگرد ہیں اور دو واسطوں سے امام محمد رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ کے تلامذہ میں سے ہیں ابوبکر جصاص رازی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام

[۱] هدايه مع الفتح: ۴۲۰/۳　[۲] منحة الخالق على البحر: ۱۳۲/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ ہیں:

"إن إقتداء الحنفی بمن یسلم علی رأس الرکعتین فی الوتر یجوز ویصلی معه بقیته لأن إمامه لم یخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فیه." [1]

تَرْجَمَہ: "حنفی کا ایسے شخص کی اقتداء کرنا جو وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیرے جائز ہے۔ وہ اس کے ساتھ ہی بقیہ نماز ادا کر لے۔ اس لئے کہ اس کے امام نے اپنے مذہب کے مطابق اس کو سلام کے ذریعہ نماز سے خارج نہیں کیا؛ کیوں کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنے شیخ سراج الدین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے اور خود ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے [2] ...... اس پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے، جس میں فرمایا گیا کہ امام ہی کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، **الإمام ضامن** [3] ...... گویا امام کی نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہو جائے تو مقتدی کی نماز بھی صحیح ہو جائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے؛ اسی لئے اقتداء مفترض بالمتنفل کی اجازت نہیں دی گئی اور کہا گیا کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسرے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کر سکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو اصل مانا گیا ہے، تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

---

[1] فتح القدیر: ۱/۴۳۷، البحر الرائق: ۳۹ ج ۲   [2] حوالۂ سابق   [3] ابن ماجه، باب مایجب علی الامام

ذبح اور مشینی ذبیحہ سے متعلق کچھ اہم مسائل

"یہ تحریر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سمینار منعقدہ ۳۰/ دسمبر ۱۹۹۴ء تا ۲ جنوری/ ۱۹۹۵ء دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ (گجرات) سے متعلق سوالنامہ کا جواب ہے۔ یہ سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا اور ہر محور کے تحت متعدد سوالات تھے۔ بنیادی مسئلہ یعنی مشین کے ذریعہ ذبح کے مسئلہ پر شرکاء سمینار کا کسی ایک رائے پر اتفاق نہ ہوسکا۔ چنانچہ نویں فقہی سمینار میں دوبارہ یہ مسئلہ زیر بحث آیا اور اختلاف رائے کے ساتھ ایک تجویز منظور ہوئی۔ مقالہ کے آخر میں اس تجویز کا اضافہ کردیا گیا ہے۔

محور اول...... ذبح، لغت اور اصطلاح میں!

(جواب: ۱)

ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں، اگر کسی چیز کو کاٹ دیا جائے یا اس میں سوراخ کردیا جائے تو کہا جاتا ہے ذبح الشیيء، اسی مناسبت سے قطع حلقوم کے لئے بھی لغت میں ذبح کا لفظ بولا جاتا ہے۔[۱]

فقہ کی اصطلاح میں عام طور پر مطلوبہ نالیوں کے کاٹنے کو "ذبح" قرار دیا گیا ہے، ابن نجیم رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کا بیان ہے:

"والذبح قطع الأكثر من الحلقوم والمرئي والودجين."[۲]

تَرجَمَہ: "ذبح "حلق کی نالی اور دونوں شہ رگ" میں سے اکثر کا کاٹنا ہے۔"

دوسرے فقہاء نے بھی اپنے اپنے مسلک کے مطابق اسی قسم کی تعریف کی ہے۔[۳] لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کیوں کہ ذبح اضطراری اس تعریف کے دائرہ میں نہیں آتا، حالاں کہ یہ بھی ذبح ہی کی ایک صورت ہے؛ اس لئے اگر ذبح کی تعریف یوں کرلی جائے، تو شاید زیادہ مناسب ہو کہ "قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور

[۱] القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً (سعدی ابو حبیب): ص ۱۳۵

[۲] رسائل ابن نجيم: ص ۳۲۳ نیز دیکھئے: الدرالمختار على هامش الرد: ۹/ ۴۲۴،۲۵

[۳] دیکھئے: القاموس الفقهي: ص ۱۳۵ نیز الفقه الاسلامي وادلته: ۳/ ۶۴۸

غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کردینے کا نام ''ذبح'' ہے جو موت تک منتج ہو''، اس طرح یہ تعریف ذبح کی دونوں صورتوں کو شامل ہوجائے گی، پھر ذبح اختیاری کے دو درجات ہوجائیں گے، ایک درجۂ کمال، دوسرے درجۂ کفایت۔ درجۂ کمال یہ ہے کہ حلق، غذائی نالی اور دونوں شہ رگ (ودجین) کٹ جائیں، درجۂ کفایت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ان چار میں سے کسی بھی تین کا اور امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک شہ رگ اور حلقوم کا کٹ جانا ہے، شوافع اور حنابلہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک سانس اور غذا کی نالی کاٹنے ہی کا نام ''ذبح'' ہے؛ اس لئے ان حضرات کے نزدیک ان دونالیوں کا کٹ جانا ذبح کامل ہے اور ان میں سے ایک چھوٹ جائے تو کافی نہیں۔[1]

ضروری شرطیں

(جواب: ۲،۳)

ذبح سے متعلق کچھ شرطیں وہ ہیں جو ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرطیں ذبح کی کسی خاص قسم ہی سے متعلق ہیں ذبح کی عمومی شرطیں حسب ذیل ہیں:

1. ذابح عاقل ہو، مجنون اور ایسا بچہ جو ذبح کا مفہوم نہ سمجھتا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں[2] یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔ بعض شوافع نے مطلق نابالغ کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، اور بعضوں نے غیر ممیز صبی کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے۔[3]
2. ذابح مسلمان ہو یا کتابی ہو۔ مشرکین اور بت پرستوں کا ذبیحہ بالاتفاق حرام اور مردار کے حکم میں ہے۔[4]
3. ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا جائے نام لینے کے سلسلے میں ان امور کا لحاظ رہے:

(الف) اللہ کا نام کسی خاص کلمہ ہی سے لینا ضروری نہیں، گو حدیث میں ''بسم اللّٰہ، اللّٰہ اکبر'' کا لفظ مروی ہے۔ اس لئے اس طرح تسمیہ زیادہ بہتر ہے؛ لیکن کسی بھی طرح کا ذکر ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔ جیسے اللّٰہ أعظم، اللّٰہ أجل وغیرہ، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ عربی ہی میں اسم باری تعالیٰ لیا جائے، عربی پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں اللہ کا ذکر بھی کفایت کر جائے گا۔

(ب) خود ذابح اسم باری تعالیٰ کا تلفظ کرے، اگر وہ خاموش ہو اور کوئی دوسرا شخص بسم اللّٰہ پڑھ دے یا مثلاً بسم اللّٰہ کا ٹیپ بجتا رہے تو یہ کافی نہیں۔

(ج) فعل ذبح پر بسم اللہ پڑھنا مقصود ہو، اگر کسی اور کام کے شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی جائے، تو

[1] دیکھئے: درمختار علی هامش الرد: ۴۲۶/۹، الشرح الصغیر: ۱۵۴/۲، المغنی: ۳۱۹/۹، شرح مهذب: ۸۶/۹

[2] هندیه: ۲۸۵/۵ مختصر الطحاوی ۳۰۰ [3] شرح مهذب: ۷۶/۹ [4] الدر المختار علی هامش الرد: ۴۳۲/۹تا ۴۳۷

کافی نہیں۔

(د) اس وقت اللہ کے ذکر سے دعا یا محض تعظیم مقصود نہ ہو، بلکہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا مقصود ہو، چنانچہ اگر از راہ شکر "الحمدللّٰہ" یا از راہ دعا "اللھم اغفرلی" کہا تو یہ کافی نہیں ہوگا۔[1]

۴ ذبیحہ پر صرف اللہ ہی کا نام لیا جائے، اللہ کے ساتھ کسی اور کے نام کو شریک نہیں کیا جائے، گو خود رسول اللہ ﷺ کا اسم گرامی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ بسم اللّٰہ و محمد رسول اللّٰہ کہا جائے تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔[2]

۵ بسم اللہ کا وقت ذبح اختیاری میں ذبح کے وقت ہے، اور ضروری ہے کہ بسم اللہ کہنے اور فعل ذبح کے درمیان زیادہ فصل نہ ہو، "لایجوز تقدیمها علیه إلا بزمان قلیل لایمکن التحرز عنه" اور زکوٰۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑنے کے وقت تسمیہ ضروری ہے۔[3]

۶ ذبح کرتے وقت ضروری ہے کہ مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو، جس کو فقہاء "حیات مستقرہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔[4]

۷ ذبح اضطراری میں ایک مزید شرط یہ ہے کہ جس جانور کا شکار کیا جائے، وہ حرم میں یا شکار کرنے والا حالت احرام میں نہ ہو، حرم کا شکار چاہے حدود حرم سے باہر کرے اور حرم کے اندر کا شکار چاہے غیر محرم کرے، مردار کے حکم میں ہے۔[5]

ذبح اختیاری کے موقع پر ذبح اضطراری

(جواب:۴)

"ذبح اضطراری" کے تحت فقہاء نے جو جزئیات نقل کی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ تین صورتیں ذبح اضطراری کی ہوتی ہیں:

۱ جانور قابو سے بالکل ہی باہر ہو اور ذبح اختیاری متعذر ہو جیسے بے قابو پرندہ، بدکا ہوا یا کنویں میں گرا ہوا پالتو جانور۔

۲ جانور قابو سے باہر تو نہ ہو، لیکن ذبح اختیاری میں دقت یعنی "تعسر" کی کیفیت ہو، جیسے جانور پالتو ہو؛ لیکن ایک جماعت کی شرکت کے بغیر اس کو قابو میں نہ لایا جاسکتا ہو۔

"بعیر أو ثورندّ فی المصر إن علم صاحبه أنه لایقدر علی أخذه إلا أن یجتمع جماعة کثیرة فله أن یرمیه فلم یشترط التعذر بل التعسر."[6]

[1] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱۷۰/۴، هندیه: ۲۸۶/۵ [2] بدائع: ۱۷۰/۴، هندیه: ۲۸۶/۵ [3] بدائع: ۱۷۱/۴
[4] هندیه: ۲۸۶/۵، بدائع الصنائع: ۱۷۳/۴ [5] بدائع الصنائع: ۱۷۶/۴ [6] ردالمحتار: ۴۴۰/۹۔

ترجمہ: ''اونٹ یا بیل شہر میں بدک جائے اور اس کے مالک کو یقین ہو کہ ایک کثیر جماعت کے بغیر وہ اس کو پکڑ نہیں سکے گا، تو اس کے لئے اس جانور پر تیر چلانا جائز ہے، پس (ذبح اختیاری کے درست ہونے کے لئے ذبح اضطراری کے) ''تعذر'' یعنی ناممکن ہونے کی شرط نہیں، بلکہ ''تعسر'' یعنی دشوار ہونے کی شرط ہے۔''

❸ یا جانور قابو میں ہو؛ لیکن ذبح اختیاری کی صورت میں اتنی تاخیر کا اندیشہ ہو کہ جانور کی موت واقع ہو جائے، بعض فقہاء نے اس صورت میں بھی ذبح اضطراری کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

''أشرف ثوره على الهلاك وضاق الوقت على الذبح أولم يجد الة الذبح فجرحه حل في رواية.''[1]

ترجمہ: ''کسی شخص کا بیل مرنے کے قریب ہو اور ذبح کے لئے وقت تنگ ہو تا یا آلہ ذبح موجود نہ ہو۔ چنانچہ وہ اسے زخم لگا کر مار دے، تو ایک روایت کے مطابق جانور حلال ہو جائے گا۔''

یہ اصل میں قاضی عبدالجبار رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے، جسے فتاویٰ قنیہ میں نقل کیا گیا ہے، لیکن فتاویٰ عالمگیری کے بیان کے مطابق فتویٰ اس پر نہیں ہے۔ فقہاء کی تصریحات اس امر پر موجود ہیں کہ جن جانوروں میں زکوٰۃ اضطراری کی گنجائش ہے، وہ بھی اگر قابو میں آ جائیں تو ان کا ذبح اختیاری ضروری ہے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک سوائے ''بقر'' کے اگر کوئی اور پالتو جانور بدک جائے تو ان کا بھی ذبح اضطراری جائز نہیں[2] اس لئے ذبح اختیاری کے موقع میں ذبح اضطراری کی گنجائش نہیں۔

محور دوم...... کتابی کا ذبیحہ

(جواب ۱،۲)

ذبح سے متعلق شرطیں شرائط ذبح کے ذیل میں مذکور ہو چکی ہیں، اس سلسلہ کی ایک اہم شرط ذابح کا دین اور عقیدہ ہے کہ ذابح کے لئے مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا ضروری ہے، اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے[3] کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

''وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم.''[4]

ترجمہ: ''اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔''

---

[1] درمختار على هامش الرد: ۴۴۰/۹ [2] الشرح الصغير: ۱۷۲/۲

[3] كتاب الاجماع لابن المنذر، شرح مهذب: ۷۹/۹ [4] المائده: ۵

یہاں طعام سے ذبیحہ مراد ہے[1] نیز حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے مروی ہے:

"إنما أحلت ذبائح اليهود والنصارىٰ."[2]

تَرجَمہ: "یہود ونصاریٰ کے ذبیحے حلال کردیئے گئے ہیں۔"

البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے، بعضوں نے نصاریٰ بنی تغلب کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ مسلمان کے نائب کی حیثیت سے ذبح کیا ہو تو حلال نہیں ورنہ حلال ہے، بعض حضرات کے یہاں یہودیوں کے وہی ذبیحے حلال ہیں جو ان کی شریعت میں جائز رہا ہو، دوسرے ذبیحے حلال نہیں[3]...... اسی طرح مالکیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں کتابی کا شکار حلال نہیں، صرف ذبح اختیاری جائز ہے[4] بعض حضرات کے نزدیک گوشت ذبیحہ کی وجہ سے حلال ہے، چربی حرام یا مکروہ ہے[5] لیکن فقہاء حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ...... بشرطیکہ وہ واقعی کتابی ہو...... بہرطور جائز ہے، ذمی ہو یا حربی، عربی ہو یا تغلبی، بقول صاحب ہدایہ:

"و إطلاق الكتابي ينتظم الكتابي والذمي والحربي و العربي والتغلبي."[6]

تَرجَمہ: "مطلق کتابی ذمی، حربی، عربی اور تغلبی کو شامل ہے۔"

اسی طرح کتابی کا ذبح اختیاری جس طرح جانور کی حلت کے لئے کافی ہے، ذبح اضطراری بھی کافی ہے۔

"وذبائح أهل الكتاب وصيده جائزة وحلال للمسلمين."[7]

تَرجَمہ: "اہل کتاب کے ذبیحے اور ان کا شکار مسلمانوں کے لئے حلال اور جائز ہیں۔"

لیکن ایک اختلاف اس سلسلہ میں اہمیت رکھتا ہے کہ اگر اہل کتاب ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیں تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا یا نہیں؟ یعنی ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کی شرط اہل کتاب کے لئے بھی ہے یا صرف مسلمانوں کے لئے ہے؟ اس پر تو اکثر لوگوں کا اتفاق ہے کہ ایسا ذبیحہ حرام ہے[8] بعض فقہاء مالکیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کتابی کے ایسے ذبیحہ کو جو حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ یا حضرت مریم عَلَیْہَا السَّلَامُ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، مکروہ قرار دیا ہے[9] لیکن ظاہر ہے کہ جمہور کی رائے صحیح ہے اور ارشاد باری تعالیٰ کہ ما أهل لغير الله[10] حرام ہے، کا تقاضا بھی یہی ہے۔

البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اہل کتاب کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری بھی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ بھی اسی وقت حلال ہے، جب کہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے، اس

---

[1] احكام القرآن للجصاص: ۳۲۰/۳ [2] مستدرك حاكم [3] دیکھئے: بداية المجتهد: ۴۵۰/۱، شرح مهذب: ۷۹/۹
[4] الشرح الصغير: ۱۶۱/۲ [5] بداية المجتهد: ۴۵۰/۱، الشرح الصغير: ۱۵۹/۲ [6] هدايه مع الفتح: ۴۸۸/۹
[7] مختصر الطحاوی: ص ۲۹۶ [8] دیکھئے: مختصر الطحاوی: ص۲۹۶، المغنی: ۳۱۲/۹، الشرح الصغير: ۱۵۸/۲، شرح مهذب: ۷۸/۹ [9] الفقه الاسلامی وادلته: ۶۵۱/۳ [10] البقرة: ۱۷۳

کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں:

"والمسلم والکتابی فی ترك التسمية سواء."[۱]

امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک چوں کہ بسم اللہ کا حکم محض استحبابی ہے، اس لئے جیسے مسلمان کا ذبیحہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے کے باوجود حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کتابی کا ذبیحہ بھی حلال ہے، نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے اور بہ شمول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے بہت سے علماء سے اس رائے کی تائید نقل کی ہے، جس کا ثبوت مشکوک ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

"ذبيحة أهل الكتاب حلال سواء ذكروا اسم الله تعالىٰ عليها أم لا لظاهر القرآن العزيز، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور و حكاه إبن المنذر عن علي والنخعي وحماد بن سليمان وأبي حنيفة و إسحاق وغيرهم."[۲]

تَرجَمَہ: "اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے خواہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو، قرآن مجید کے ظاہری معنی کی بنا پر، یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے اور ابن منذر نے حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ، ابراہیم نخعی، حماد بن سلیمان، امام ابوحنیفہ، اسحاق رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ اور دوسروں سے یہی نقل کیا ہے۔"

علاوہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے حنابلہ کے یہاں بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری ہے، چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے: "والمسلم والكتابي في كل ما وصفت سواء"[۳] ...... البتہ مالکیہ کے نزدیک بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کی شرط نہیں[۴] ...... جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے بھی بسم اللہ کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر اس آیت کا اطلاق ہے کہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس میں سے نہ کھاؤ۔ "لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه"[۵] اور جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے تسمیہ کو ضروری نہیں سمجھا ہے، ان کے پیش نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مطلق حلال قرار دیا ہے، اور بسم اللہ کی قید نہیں ہے، "وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم."[۶]

اہل کتاب سے مراد اور عصر حاضر کے اہل کتاب

(جواب ۳)

اہل کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو کم سے کم نزول قرآن کے زمانہ میں یہود و نصاریٰ جو عقیدے رکھتے

---

[۱] ہدایہ مع الفتح: ۴۸۹/۹　[۲] شرح مہذب: ۷۸/۹　[۳] المغنی: ۳۱۱/۹

[۴] دیکھئے: الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲، فلا تشترط بخلاف المسلم فتشترط (ای التسمیۃ ۱۲ خ)

[۵] الانعام: ۱۲۱　[۶] مائدہ /۵

تھے۔ان کے قائل ہوں، یعنی تورات ـ محرف سہی ـ پر ایمان رکھتے ہوں، حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی نبوت کے قائل ہوں، فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت، وحی، فرشتوں وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں، گو اسلام کے منکر ہوں اور حضرت مسیح یا حضرت عزیر عَلَیْہِمَا السَّلَام کو ابن اللہ اور الوہیت میں شریک مانتے ہوں، کیونکہ قرآن نے جس دور میں اہل کتاب کے ذبیحے اور عورتوں کو حلال قرار دیا، اس دور میں بھی اہل کتاب توحید خالص اور عقائد حقہ صادقہ پر قائم نہیں تھے۔[1] ...... البتہ اہل کتاب کے ذبیحہ سے بچنا فقہاء کے نزدیک اولیٰ اور بہتر ہے۔[2]

موجودہ زمانہ کے ایسے یہود ونصاریٰ جو برائے نام اپنے مذہب کی طرف منسوب ہوں اور فی الواقع وہ خدا کے وجود، وحی اور مابعد الطبیعی امور کے قائل نہ ہوں، دہریہ اور خدا کے منکر ہوں، مذہب کا مذاق اڑاتے ہوں، دوسری مشرک اقوام کی طرح مورتیوں اور دیوتاؤں کے پرستار ہوں، وہ اہل کتاب کے حکم میں نہیں چنانچہ حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے بعض نام نہاد عیسائیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ کیوں کہ سوائے شراب نوشی کے عیسائیت سے ان کا کوئی رشتہ نہیں۔

"روی محمد بن سیرین عن عبیدة قال سألت علیاً عن ذبائح نصاری العرب فقال لاتحل ذبائحهم فإنهم لم يتعلقوا من دينهم بشئ إلابشرب الخمر.[3]"

تَرْجَمَہ: "محمد بن سیرین رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے عبیدہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے، عبیدہ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے عرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے کہا: ان کے ذبیحے حلال نہیں؛ کیوں کہ ان کو سوائے شراب پینے کے نصاریٰ کے دین سے کوئی تعلق نہیں۔"

اسی لئے علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ اگر خود اہل کتاب میں سے کوئی اس کے ایسے فرقے کی طرف چلا جائے جس کو وہ لوگ کافر کہتے ہوں تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہوگا۔

"فإن انتقل الكتابی إلی دین أهل الكتاب من الكفرة لا تؤكل ذبيحته."[4]

تَرْجَمَہ: "اگر کتابی اہل کتاب میں سے کافر (شمار کئے جانے والے) کے مذہب کی طرف منتقل ہوگیا، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔"

موجودہ دور میں اہل کتاب کہلانے والوں میں ایک خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ضرور ہوگی جو سرے سے مذہب کے منکر ہیں، معلوم نہیں کمیونزم کے زوال کے بعد اب مغربی اقوام میں ایسے لوگوں کا تناسب کیا ہے؟ اس لئے موجودہ حالات میں کتابی کی تشریح کے سلسلہ میں فقہاء کی دقیق النظری بہت قابل لحاظ ہے۔

---

[1] ردالمحتار: ۴۲۸،۳۰/۹ [2] حوالۂ مذکور [3] احکام القرآن للجصاص: ۳۲۱/۳ [4] بدائع: ۱۶۵/۴

اس موقع پر اس بات کی وضاحت کرنی بھی مناسب ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت کا حکم استثنائی اور تعبدی نوعیت کا ہے، اور اس سے حلال وحرام کا حکم متعلق ہے، لہٰذا جن حضرات کا یقینی طور پر کتابی ہونا معلوم ہو، انہی پر اہل کتاب کے احکام جاری ہوں گے، اور یہ یہود و نصاریٰ ہیں، دوسری قومیں جن کا اہل کتاب میں سے ہونا مشکوک ہے، ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ اسی لئے فقہاء نے صابیوں کا ذبیحہ حرام قرار دیا، حالاں کہ وہ بعض پیغمبر ان برحق ہی کی طرف نسبت کرتے تھے، موجودہ دور میں ہندوؤں اور بدھستوں کے بارے میں بھی بعض حضرات کی تحقیق ہے کہ ان کے پاس الہامی کتاب ہے، یہ بہرحال ایک مشکوک دعویٰ ہے، اس کو بنیاد بنا کر ان پر اہل کتاب ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اسی طرح اسلام کے بعد ظاہر ہونے والے جھوٹے مذاہب جو قرآن کی حقانیت اور رسول اللہ ﷺ کی صداقت کا اقرار کرتے ہوں، وہ بھی اہل کتاب میں شمار نہیں ہوں گے، جیسے قادیانی، یہ زندیق کے حکم میں ہیں۔ اور ان کا حکم عام مشرکین اور مرتدین کا ہے، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر، کیوں کہ مشرکین کی توبہ قابل قبول ہے اور فقہاء کے نزدیک زندیق کی توبہ قابل قبول نہیں۔ ان سے نکاح حرام ہے، اور ان کا ذبیحہ بھی حلال نہیں۔[1]

محور سوم ...... ذبیحہ پر تسمیہ کا حکم

(جواب ۱)

ذبیحہ میں تسمیہ کے حکم کی اصل یہ ہے کہ اصل میں ذبیحہ و قربانی بھی منجملہ شعائر مذہب کے ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا:

"من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا و أكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله و ذمة رسوله، فلاتخفروا الله فى ذمته."[2]

ترجمہ: "جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے لہٰذا تم اللہ کے ذمہ کو نہ توڑو۔"

چنانچہ اسلام سے پہلے بھی اکثر مذاہب میں اپنے اپنے عقیدہ وایمان کے مطابق دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے جانور کی قربانی اور نذر ونیاز کا سلسلہ رہا ہے، اسلام جو اس طرح کے امور میں "امالہ" کی صورت اختیار کرتا ہے، اور جن امور کو مشرک قومیں اپنے مشرکانہ نظریات وعقائد کے لئے استعمال کیا کرتی تھیں، انہی امور کو رخ بدل کر اظہار توحید کے لئے مشروع کیا کرتا ہے، وہی صورت شریعت نے اس مسئلہ میں بھی اختیار کی ہے، پس

---

[1] رسائل ابن عابدین: ص: ۲۷۰

[2] مختصر بخاری عن انس. ابواب القبلة، رقم الحديث: ۲۴۹ ص ۸۴

ذبح حیوانات کا عمل عقیدۂ ایمان سے جڑا ہوا ہے، اور اسی لئے مسلمان اور کتابی کے سوا دوسروں کا ذبیحہ حلال نہیں، تسمیہ کی شرط کا منشأ ایک ایسے اعتقادی عمل میں عقیدۂ توحید کا اعلان واظہار ہے۔

(جواب ۲)

ذبیحہ پر تسمیہ کے سلسلہ میں اہل کتاب کا جو حکم ہے، وہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ مسلمان کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے کل چار مذاہب ہیں، اول یہ کہ بسم اللہ کہنا بھول گیا ہو یا قصداً چھوڑ دیا ہو، ہر دو صورت میں ذبیحہ حرام ہے، یہ رائے عطاء رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تمام ہی کھانے پینے کی چیزوں پر بسم اللہ کہنا ضروری ہے[1] ...... امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی طرف بھی اس رائے کی نسبت کی گئی ہے کہ نسیاناً بھی تسمیہ کا چھوٹ جانا ذبیحہ کی حرمت کا باعث ہے[2] امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک عمداً تسمیہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حرام ہے، نسیاناً چھوٹ جائے تو حلال ہے[3] ...... جصاص رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حضرت علی اور ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے بھی یہی رائے نقل کی ہے[4]

حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ ان کے نزدیک ذبح اضطراری میں بسم اللہ بھول جائے تو شکار حلال نہیں ہے[5] ...... امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تسمیہ کا حکم محض استحبابی ہے، قصداً بھی بسم اللہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حلال ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس رائے کی نسبت حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اور عطاء رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی طرف کی ہے[6] ...... ابن کثیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے اور دوسرا قول وہ جو حنفیہ کا ہے[7] ...... جصاص رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے[8] ...... یہی رائے بعض فقہاء مالکیہ کی بھی ہے[9] ...... ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے بھی اسی طرح کی منقول ہے[10]

فقہاء مالکیہ میں یہی رائے اشہب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے۔ البتہ ان کے نزدیک اگر از راہ استخفاف تسمیہ چھوڑ دیا تو اب یہ ذبیحہ حرام ہوگا، فقہاء مجتہدین میں یہی نقطۂ نظر طبری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا ہے[11] ...... قاضی ابوالحسن اور شیخ ابو بکر مالکی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی ایسے ذبیحہ کو حرام تو نہیں کہتے، مگر مکروہ قرار دیتے ہیں[12] ...... علامہ ابن عربی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جان بوجھ کر ترک تسمیہ کی تین صورتوں کو ذکر کرتے ہیں اور ان میں پہلی صورت کا حکم یوں بیان

---

[1] مفاتیح الغیب [2] ہدایہ مع الفتح: ۴۵۹/۹ یہی رائے ابن سیرین کی ہے مفاتیح الغیب: ۱۶۸/۷
[3] حوالہ سابق، ابن سیرین بھی اسی کے قائل تھے، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ۱۷۱/۴ [4] احکام القرآن: ۱۷۱/۴
[5] المغنی: ۹/۱۰. ۳۰۹ [6] شرح مہذب: ۴۱۱/۸ [7] تفسیر ابن کثیر: ۷۰/۲. ۱۶۹ [8] احکام القرآن: ۱۷۱/۴
[9] شرح مہذب: ۴۱۱/۸ [10] المغنی: ۳۱۰/۹ [11] قرطبی: ۷۶/۷ [12] قرطبی: ۷۴/۷

کرتے ہیں:

"أحدها أن يترك التسمية اذا أضجع الذبيحة لأنه يقول: قلبي مملوء من أسماء الله وتوحيده فلا أفتقر الى ذكر ذلك بلساني، فذلك يجزيه لأنه قد ذكر الله وعظمه."[1]

تَرجَمَہ: "ایک صورت یہ ہے کہ ذبیحہ کو جب لٹائے تو "بسم اللہ" کہنا چھوڑ دے، کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ میرا دل اللہ کے ناموں اور اس کی توحید سے بھرا ہوا ہے۔ اس لئے مجھے زبان سے ذکر کی حاجت نہیں، تو یہ اس کے لئے کافی ہے؛ کیوں کہ اس نے اللہ کا ذکر کیا اور تعظیم کی۔"

ہمارے فقہاء نے عام طور پر متروک التسمیہ عمداً کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر قاضی اس کی بیع کو نافذ قرار دے تب بھی نافذ نہیں ہوگی:

"ولهذا قال أبو يوسف والمشائخ رحمه الله تعالىٰ: إن متروك التسمية عليها لا يسع فيه الا جتهاد، ولوقضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفاً للاجماع."[2]

تَرجَمَہ: "اسی لئے امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور مشائخ نے کہا کہ جس پر قصداً "بسم اللہ" چھوڑ دیا گیا ہو، اس کے بارے میں اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ اگر قاضی اس کی فروخت کے جائز ہونے کا فیصلہ کر دے تب بھی بیع نافذ نہ ہوگی، کیوں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔"

ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر ایک مختصر رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے۔[3]

(جواب: ۳، ۴)

راقم الحروف یہ عرض کرنے کی جسارت کرتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اکثر اوقات اجماع کے ادعاء میں مبالغہ پایا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس پر کسی بھی دور میں اجماع کا دعویٰ کرنا اور اس کو ثابت کرنا دشوار ہے، اور اس کے وجوہ یہ ہیں:

❶ امام نووی اور حافظ ابن رشد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کی طرف ایسے ذبیحہ کے حلال ہونے کی نسبت کی ہے۔[4]

❷ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے معاصرین میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ رہ چکا ہے، چنانچہ گذر چکا ہے کہ امام

[1] احكام القرآن: ۷۵۱/۲ [2] هدايه مع الفتح: ۹/ ۹۰، ۴۸۹

[3] رسائل ابن نجيم: ص ۲۱۱ رساله: ۲۶ [4] شرح مهذب وبداية المجتهد: ۴۴۸/۱

اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر تھا، اور ایک قول اس طرح کا امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی منقول ہے۔

۳ حنفیہ نے گو اس مسئلہ پر دور اول میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لیکن خود ہمارے علماء نے اس رائے پر دو چار صحابہ سے زیادہ کے اقوال نقل نہیں کئے ہیں[1]...... اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے اجماع سکوتی کا ثبوت مل سکتا ہے۔ اس اجماع کا معتبر ہونا بجائے خود مختلف فیہ ہے، چنانچہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وأما الرخصة وهو أن ينتشرالقول من بعض علماء اهل العصر و يسكت الباقون عن إظهار الخلاف و عن الرد على القائلين بعد عرض الفتوىٰ عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار و الظهور فإلاجماع يثبت به عندنا. ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الإجماع. ويحكى عن الشافعي أنه كان يقول: إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع و إن انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع."[2]

تَرجَمہ: "اور اجماع میں رخصت کا درجہ یہ ہے کہ کسی عہد کے بعض علماء کا قول معروف ہو جائے اور دوسرے اہل علم ان پر فتویٰ پیش کئے جانے یا اس رائے کے مشتہر اور ظاہر ہونے کی وجہ سے واقف ہونے کے باوجود اختلاف کے اظہار اور اس رائے کے قائلین کی تردید سے خاموش رہیں۔ تو ہمارے نزدیک اس سے اجماع ثابت ہو جاتا ہے، بعض اہل علم کی رائے ہے کہ اس طریقہ سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، نیز امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ اگر اکثر علماء سے کوئی قول معروف ہو اور کچھ اہل علم نے خاموشی اختیار کی ہو تو اس سے اجماع کا انعقاد ثابت ہو جاتا ہے، اور اگر ایک دو اشخاص کی نسبت سے کوئی قول مشہور ہو اور اس عہد کے اکثر علماء خاموش ہوں تو اس سے اجماع ثابت نہیں ہوگا۔"

خود حنفیہ میں عیسیٰ بن ابان اور امام کرخی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ اجماع سکوتی کے قائل نہیں[3] یہی رائے امام شافعی، غزالی، رازی، آمدی اور جوینی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے اصولیین کی ہے مجموعی طور پر شوکانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس مسئلہ میں بارہ اقوال نقل کئے ہیں[4]...... امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں کہا ہے: "والمختار أنه

---

[1] دیکھئے: احکام القرآن للجصاص [2] اصول السرخسی: ۳۰۳/۱

[3] حوالۂ سابق: ص ۳۰۴. ۳۰۵ [4] دیکھئے: ارشاد الفحول: ص ۸۴. ۸۵

لیس بإجماع ولاحجة[۱]"...... ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی اکثر فقہاء سے اس کا غیر معتبر ہونا نقل کیا ہے[۲]...... اس لئے جن فقہاء بعض اہل علم کے اظہار اور دوسروں کے سکوت کو اجماع کا درجہ دیا ہے، ان کے نزدیک بھی اس اجماع کی حیثیت دلیل قطعی کی نہیں، بلکہ اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ یہ بھی فی الجملہ کسی حکم شرعی کے لئے حجت بن سکتا ہے، نیز حنفیہ نے بھی اجماع سکوتی کے معتبر ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ جن مجتہدین نے بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہو، ان کی رائے خوب مشہور ہوگئی ہو، اور بظاہر حال دوسرے مجتہدین تک پہنچ گئی ہو، نیز اس پر سکوت کا بظاہر کوئی محرک، جیسے خوف وغیرہ موجود نہ ہو اور اس اطلاع پر اتنی مدت گزر چکی ہو، جو غور و تأمل کے لئے کافی ہو، تب دوسرے مجتہدین کا سکوت رضا کے درجہ میں ہوگا اور یہ اجماع متصور ہوگا، مگر بایں مراحل بسیارا بھی یہ اجماع ظنی ہوگا نہ کہ قطعی[۳]۔

❹ پھر ظاہر ہے کہ یہ اجماع سکوتی خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہے اور خود یہ بات بھی اصولیین کے یہاں سخت مختلف فیہ ہے کہ کیا خبر واحد کے ذریعہ اجماع ثابت ہوسکتا ہے؟ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"الإجماع لايثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسرفيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتوا ترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع."[۴]

تَرجَمہ: "خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، بخلاف بعض فقہاء کے، اور اس کا راز یہ ہے کہ اجماع ایک یقینی دلیل ہے جو کتاب اللہ اور حدیث متواتر پر بھی حاکم ہوسکتی ہے اور خبر واحد دلیل قطعی نہیں، پھر اس سے ایک دلیل قطعی کیوں کر ثابت ہوسکتی ہے؟"

پھر حنفیہ جو خبر واحد سے بھی اجماع کے ثبوت کے قائل ہیں، وہ بھی اس اجماع کو ایک دلیل ظنی ہی کا درجہ دیتے ہیں، اور اس کو قیاس پر قابل ترجیح سمجھتے ہیں، چنانچہ اس طرح کے اجماعی مسائل میں اجتہاد کا دروازہ بھی کھلا رہتا ہے، علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"والمنقول آحادا فحجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيهما الاجتهاد بخلافه."[۵]

تَرجَمہ: "جو اجماع خبر واحد سے ثابت ہو وہ قیاس پر مقدم ہوگا، پس ایسے اجماعی اور قیاسی مسائل میں اس کے خلاف بھی اجتہاد کی گنجائش ہوگی۔"

---

[۱] المستصفیٰ: ۱/۱۹۱ [۲] دیکھئے: التقریر والتحبیر: ۳/۱۰۲ [۳] حوالۂ سابق
[۴] المستصفیٰ: ۱/۲۱۵ [۵] التقریر والتحبیر: ۳/۱۱۵

۵ اس کے علاوہ دلائل کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، گو حنفیہ کی رائے زیادہ قوی ہے، شوافع اس آیت کا مصداق اس کے سبب نزول سے متعین کرتے ہیں کہ اصل میں مشرکین یہ کہتے تھے کہ جو جانور طبعی طور پر مر گئے ہیں اور گویا اللہ تعالیٰ نے ان کو موت دی ہے، ان کو تو نہیں کھاتے ہو اور جن کو خود ذبح کرتے ہو ان کو کھاتے ہو، قرآن نے اس کی تردید میں "لا تأكلوا ممالم يذكرا سم الله عليه" ارشاد فرمایا، گویا وہ اس آیت میں متروک التسمیہ سے مردار جانور مراد لیتے ہیں۔[1]

نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے دریافت کیا۔ کچھ نو مسلم ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔ کیا ہمارے لئے اس کا کھانا جائز ہے؟ حالاں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ انہوں نے تسمیہ کہا ہے یا نہیں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: اللہ کا نام لے لو اور کھاؤ، "سموا عليه أنتم وكلوا۔"[2] نیز صلت رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے مرسلاً نقل کیا ہے:

"ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله اولم يذكر."[3]

تَرجَمہ: "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔"

اسی لئے فقہاء مالکیہ گو متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں؛ لیکن مسئلہ کو مجتہد فیہ قرار دیتے ہیں اور اگر کوئی امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا اس مسئلہ میں مقلد ہو تو اس کے لئے ذبیحہ کو حلال قرار دیتے ہیں، چنانچہ ابن عربی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"و إن قال: ليس هذا موضع التسمية، فإنها ليست بقربة فهذا يجزيه لكونه على مذهب يصح اعتقاده اجتهادًا للمجتهد فيه و تقليداً لمن قلده."[4]

تَرجَمہ: "اور اگر کہے: یہ صراحۃً بسم اللہ کہنے کا موقع نہیں، اس لئے کہ یہ عبادت نہیں ہے۔ تو یہ کافی ہو جائے گا (یعنی اس کا ذبیحہ حلال ہوگا) کیوں کہ وہ ایک ایسے مذہب پر ہے جس کا عتقاد درست ہے مجتہد کے لئے بہ طور اجتہاد اور مقلد کے لئے بہ طرز تقلید۔"

پس میرا خیال ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے جلیل القدر محدث، اصولی اور فقیہ مجتہد کی طرف رفع اجماع کی نسبت کرنا صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر اجماع پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا، مسئلہ مختلف فیہ بھی ہے اور مجتہد فیہ بھی، البتہ یہ ضرور ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے اس مسئلہ میں "اضعف الاقوال" کا درجہ رکھتی ہے۔

[1] احكام القرآن للجصاص: ١٧١/٤ [2] بخاری: ٨٢٨/٢
[3] شرح مهذب بواسطه ابوداؤد و بیهقی: ٤١٢/٨ [4] احكام القرآن: ٧٥١/٢

تسمیہ فعل ذبح پر ہے یا ذبیحہ پر؟

(جواب:۵)

بظاہر فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تضاد سا محسوس ہوتا ہے کہ تسمیہ کا تعلق فعل ذبح سے ہے یا ذبیحہ سے؟ کیوں کہ فقہاء نے کہیں ''تسمیہ علی الذبح'' کا لفظ استعمال کیا اور کہیں ''تسمیہ علی الذبیحہ'' کا، تاہم ''تسمیہ علی الذبیحہ'' کی صراحت زیادہ ملتی ہے، جس کا منشاء ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری میں امتیاز کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ ذبح اضطراری میں آلہ کی حیثیت اصل ہوتی ہے اور ذبح اختیاری میں ذبیحہ کی، مفسرین کے یہاں بھی دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں اور ایسا ہونا فطری ہے؛ کیوں کہ فی الحقیقت تسمیہ فعل سے بھی متعلق ہے اور محل فعل سے بھی؛ کیوں کہ کوئی فعل اپنے محل کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا اور کسی شی کا فعل کے بغیر ''محل فعل'' بننا ناقابل تصور ہے، یوں عام طور پر احکام شرعیہ اصل میں مکلّف کے افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ضمناً ان اشیاء سے جن پر فعل کو انجام دیا جائے، جیسے میتہ کی حرمت کا مطلب یہ ہے کہ میتہ سے انتفاع حرام ہے، اور کھاتے ہوئے بسم اللہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ ''کھانے کے فعل'' کو اللہ کے نام سے شروع کر رہا ہے نہ یہ کہ ''ذکر اللہ'' کھائی جانے والی اشیاء پر ہے، پس چوں کہ شریعت میں اصالۃً احکام کا تعلق فعل مکلّف سے ہوتا ہے اور تبعاً ''محل فعل'' سے؛ اس لئے اس مسئلہ میں بھی تسمیہ کا اصل تعلق تو فعل ذبح سے ہے اور ضمناً مذبوح سے بھی ہے، مگر چوں کہ تسمیہ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں صورتوں میں فعل ذبح کے ساتھ لازم ہے؛ اس لئے دونوں کے احکام میں فرق کرنے کے لئے ایک جگہ تسمیہ کا اطلاق آلات ذبح پر کیا گیا اور ایک جگہ محل ذبح پر، لہٰذا میرا خیال ہے کہ ایسی عبارتیں جو ''تسمیہ کا علی الذبیحہ'' یا ''علی الذبح'' کی صراحت پر مبنی ہیں، وہ اس مسئلہ میں دلیل نہیں ہیں۔

اصل قابل بحث مسئلہ یہ ہے کہ تسمیہ کا تعدد فعل کے تعدد کی وجہ سے ہوگا یا ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے؟ اس سلسلہ میں حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی صراحت موجود ہے:

"لو أضجع شاتين إحداهما فوق الأخرىٰ فذبحهما ذبحة واحدة بتسمية واحدة حلا بخلاف ما لو ذبحهما على التعاقب لأن الفعل يتعدد فتتعدد التسمية.[1]"

تَرجَمَہ: ''اگر ایک کے اوپر ایک، دو بکریوں کو لٹایا اور ان دونوں کو ایک ہی دفعہ ایک ہی تسمیہ سے ذبح کر دیا تو یہ دونوں حلال ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے؛ اس لئے کہ فعل میں تعدد پایا جا رہا ہے؛ اس لئے تسمیہ بھی متعدد ہونا چاہئے۔''

[1] الدر المختار على هامش الرد: ٤٢٩/٩

اسی طرح فتاویٰ عالمگیری میں ایک دفعہ چھری پھیرنے (امرار) میں جتنے جانور یا پرندے آ جائیں، سب کے لئے ایک ہی تسمیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے۔فرماتے ہیں:

"لوأضجع إحدى الشاتين على الأخرىٰ تكفي تسمية واحدة إذا ذبحهما بامرار واحد ولوجمع العصافير في يده فذبح وسمىٰ و ذبح آخر على أثره لم يسم لم يحل الثاني و لوأمرّ السكين على الكل جاز بتسمية واحدة كذافي خزانة المفتين."[1]

ترجمہ: "اگر دو بکریوں میں سے ایک کو دوسری پر لٹائے تو ایک "بسم اللہ" کافی ہوجائے گا جب کہ دونوں بکریوں کو ایک ہی بار چھری گذار کر ذبح کرے، اور اگر اپنے ہاتھ میں چند گوریئے اکٹھا کرے، پھر (ایک کو) ذبح کرے اور "بسم اللہ" کہے اور اس کے بعد دوسرے کو ذبح کرے اور بسم اللہ نہ کہے تو دوسرا پرندہ حلال نہ ہوگا، ہاں اگر سب پر چھری گذار دے تو ایک ہی "بسم اللہ" سے درست ہے۔"

اگر ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد ہوتو ان جزئیات کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔

تسمیہ کے ذبیحہ سے متعلق ہونے اور اس اصل پر ذبیحہ کے تعدد کی صورت تسمیہ کے تعدد کے وجوب کا شبہ فقہاء کی اس عبارت سے ہوسکتا ہے:

"إذاأضجع شاة وسمى فذبح غيرها بتلك التسمية لا يجوز."[2]

ترجمہ: "ایک بکری کو لٹائے اور بسم اللہ کہے، پھر اس "بسم اللہ" سے دوسرا جانور ذبح کرے تو جائز نہیں"۔

اس مسئلہ کو کاسانی، صاحب خلاصہ اور شامی رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے[3] لیکن اس جزئیہ کا اصل منشأ یہ ہے کہ فعل ذبح کے وقت جن جانوروں پر تسمیہ کہا جائے، انہیں پر تسمیہ معتبر ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا متعدد؟ یعنی ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد واجب نہیں، لیکن فعل ذبح کے وقت جو جانور متعین کئے گئے اور ان کے لئے تسمیہ کہا گیا، یہ تسمیہ انہی جانوروں کے لئے کافی ہوگا اور اگر درمیان میں فعل منقطع نہ ہوتو جتنے جانور بھی اس آلہ کے تحت ذبح ہو جائیں، یہ تسمیہ ان سب کے لئے کفایت کر جائے گا، ابن قدامہ کی عبارت اس عقدہ کو کھولتی ہے، فرماتے ہیں:

"و إن سمىٰ على شاة ثم أخذ أخرىٰ فذبحها بتلك التسمية لم يجز سواء أرسل الاولىٰ أو ذبحها لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية."[4]

---

[1] هنديه: ٢٨٩/٥ [2] هدايه مع الفتح: ٤٩٢/٩ [3] خلاصة الفتاوىٰ: ٣٠٨/٤، بدائع: ١٧١/٤، ردالمحتار: ٤٣٩/٩

[4] المغني: ٣١٠/٩

ترجمہ: ''اگر ایک بکری پر بسم اللہ کہے پھر دوسری بکری لے اور اس کو اسی بسم اللہ سے ذبح کرے تو درست نہیں، خواہ پہلی بکری کو (بسم اللہ کہنے کے بعد) چھوڑ دیا ہو یا اس کو ذبح کیا ہو؛ اس لئے کہ اس بسم اللہ سے اس نے دوسرے ذبیحہ کی نیت نہیں کی تھی۔''

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے اور اصولی بحث کی ہے:

''التسمية شرط والشرائط يعتبر وجودها حال وجود الركن لأن عند وجودها يصير الركن علة ...... والركن في الذكاة الاختيارية هوالذبح.[1]''

ترجمہ: ''بسم اللہ کہنا شرط ہے اور رکن کے پائے جانے کے وقت ہی شرائط کا پایا جانا معتبر ہے؛ اس لئے کہ جب شرائط پائی جائیں تب ہی رکن علت بنتا ہے اور ذبح اختیاری میں رکن ''ذبح'' ہے۔''

صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی خلاصہ نے بھی پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ:

''في الأصل التسمية عند الذبح شرط عند القتل.''

ترجمہ: ''اصل یہ ہے کہ ذبح کے وقت جو بسم اللہ کہا جاتا ہے، وہ جانور کے قتل کے وقت شرط ہے۔''

پھر آگے اس اصل پر مختلف مسائل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''لو نظر إلى قطيع من الغنم فأخذ السكين و سمى ثم أخذ شاة منها و ذبحها بتلك التسمية لا يحل.[2]''

ترجمہ: ''اگر بکریوں کے ایک ریوڑ پر نظر کرے، پھر چھری لے اور بسم اللہ کہے، اس کے بعد اس میں سے ایک بکری لے اور اسے اسی ''بسم اللہ'' سے ذبح کردے (یعنی دوبارہ بسم اللہ نہ کہے) تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔''

عالمگیری نے بھی اسی سیاق میں اس جزئیہ کو ذکر کیا ہے۔[3] ...... اسی سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ ذبح اختیاری میں محل ذبح یعنی ان جانوروں کی تعیین بھی ضروری ہے جن کو ذبح کیا جانا ہے، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس نکتہ کو واضح فرمایا ہے:

''أما الذي يرجع إلى محل الذكاة فمنها تعيين المحل بالتسمية في الذكاة الا ختيارية ولا يشترط ذلك في الذكاة الاضطرارية.''[4]

ترجمہ: ''محل ذبح سے متعلق جو شرطیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح اختیاری میں بسم اللہ

[1] بدائع: ۱۷۱/٤ [2] خلاصة الفتاوىٰ: ۳۰۸/٤ [3] هنديه: ۲۸۹/٥ [4] بدائع: ۱۷۳/٤

کہنے کے لئے ''محل'' (یعنی جانور) متعین ہو، ذبح اضطراری میں یہ شرط نہیں۔''

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف): تسمیہ کا تعدد فعل ذبح کے تعدد کی وجہ سے ہوگا، نہ کہ ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے۔

(ب): تسمیہ انہی جانوروں پر معتبر ہوگا جن پر بہ وقت ذبح تسمیہ کہا گیا ہو، خواہ سب ساتھ ذبح کئے جائیں یا بلا انقطاعِ فعل یکے بعد دیگرے۔

(ج): ذبح اختیاری میں وہ جانور بھی متعین ہوتے ہیں جن کو ذبح کیا جاتا ہے۔

ضرورتاً امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر عمل

(جواب:٦)

اصولی طور پر خود مشائخ مذہب کے ضعیف قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے[1] تو ظاہر ہے کہ کسی امام مجتہد کا قول بدرجۂ اولیٰ ضرورت کے مواقع پر قبول کیا جاسکتا ہے؛ لیکن یہ ایسے مسائل میں ہے جو اجتہادی اور قیاسی نوعیت کے ہوں، اگر کوئی رائے نص قاطع کے خلاف ہو، تو ایسی صورت میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے کو قبول کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کیا مشینی ذبیحہ بھی ایک ضرورت ہے؟ شاید ایسا نہیں؛ کیوں کہ حج کے موقع سے لاکھوں جانور کی قربانی صرف تین دنوں میں کی جاتی ہے اور ذبح کا عمل ہاتھ سے انجام پاتا ہے؛ اس لئے ذبح کے لئے مشین کے استعمال کو ضرورت قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا.......!

معین ذابح پر تسمیہ

(جواب ۷)

جو شخص ذبح میں معاون ہو یعنی فعل ذبح میں شریک ہو، اس پر بھی تسمیہ واجب ہے، اگر اس نے جان بوجھ کر تسمیہ نہیں کہا تو ذبیحہ حرام ہوجائے گا:

أراد التضحية فوضع يده مع يد القصاب فى الذبح وأعانه على الذبح سمى كل وجوباً فلو تركها أحدهما أوظن أن تسمية أحدهما تكفى حرمت[2]

تَرْجَمَہ: ''قربانی کے ارادہ سے قربانی کرنے والا قصاب کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ذبح میں رکھے اور ذبح میں تعاون کرے تو دونوں ہی کو ''بسم اللہ'' کہنا واجب ہے، اگر ان میں سے ایک ''بسم

---

[1] دیکھئے: ردالمحتار: ٤٨٢/١ [2] درمختار على هامش الرد: ٤٨٢/٩

اللہ'' نہ کہے یا گمان کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کا ''بسم اللہ'' کہنا کافی ہے، تو ذبیحہ حرام ہوگا۔''
البتہ تسمیہ اس پر واجب ہوگا جو فعل ذبح میں شریک و معاون ہو، جو لوگ جانور کو قابو کرنے میں معاون ہوں، ان پر تسمیہ واجب نہیں، یہ تعاون بعید ہے اور فعل ذبح میں شرکت نہیں، اور تسمیہ ذابح پر واجب ہے۔

محور چہارم...... مشینی ذبیحہ

(جواب ۱: ب)

مشینی ذبیحہ کا وہ طریقہ جو شق (ب) میں منقول ہے، درست نہیں، کیوں کہ تسمیہ ذابح کا معتبر ہے، دوسروں کا نہیں۔ ھندیہ میں ہے:

''ومن شرائط التسمية أن تكون التسمية من الذابح حتى لو سمى غيره والذابح ساكت وهو ذاكر غير ناس لا يحل''[1]

تَرجَمہ: ''تسمیہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ ''تسمیہ'' ذبح کرنے والا کہے اگر دوسرا شخص بسم اللہ کہے اور خود ذبح کرنے والا خاموش ہو، حالاں کہ اس کو یاد ہو، وہ بھولا نہ ہو، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔''

فقہاء نے ذابح کی طرف سے تسمیہ میں نیابت کی بھی گنجائش نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کہتے ہیں: ''لوسمى له غيره فلا تحل.''[2]

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں تسمیہ کہنے والے شخص کا فعل ذبح سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

(جواب ۱: ج)

وہی حکم شق (ج) کا بھی ہے؛ کیوں کہ جب اس چھری کے چلنے میں آدمی کے عمل کو کوئی دخل ہی نہیں ہے، تو کیوں کر اس کی طرف فعل ذبح کی نسبت کی جاسکتی ہے؟ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس کا تسمیہ بے معنی ہے۔

(جواب ۱: الف)

البتہ شق (الف) قابل غور ہے، اس صورت میں بھی گو بٹن دبانے والے کو براہ راست ذابح قرار دینا مشکوک ہے؛ کیوں کہ آلۂ ذبح کے چلنے میں اصل دخل برقی کا ہے اور برقی نظام کو متحرک اسی نے کیا ہے؛ لیکن یہاں بٹن دبانے والے اور فعل ذبح کے واقع ہونے میں ایک بے جان ''مباشر'' (بلا واسطہ کسی کام کا انجام دینے

---

[1] هندية: ٢٨٦/٥ [2] ردالمحتار: ٤٨٣/٩

والا) کا واسطہ ہے اور جب ''مباشر'' بے جان ہو تو حکم کی نسبت ''متسبب'' (بالواسطہ کسی کام کو انجام دینے والا) کی طرف کی جاتی ہے، لہٰذا بٹن دبانے والے کی طرف فعل ذبح کی نسبت کئے جانے کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی یہ عبارت قابل ملاحظہ ہے:

''والركن في الذكاة الا ختيارية هو الذبح وفي الاضطرارية. هوالجرح وذلك مضاف إلى الرامي والمرسل و إنما السهم والكلب آلة الجرح والفعل يضاف إلى مستعمل الألة لا على الآلة.''[1]

تَرجَمَہ: ''ذبح اختیاری میں رکن ''ذبح'' ہے اور ذبح اضطراری زخمی کرنا، اور یہ فعل تیر پھینکنے والے اور شکاری جانور چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگا، کیوں کہ تیر اور کتا زخمی کرنے کا آلہ ہے اور فعل آلہ استعمال کرنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ خود آلہ کی طرف۔''

یہاں دو باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ ''ذکاۃ شرعی'' کے لئے فعل ذبح کے وقت آلۂ ذبح کا ذابح کے ہاتھ میں رہنا ضروری نہیں، بلکہ مقام ذبح پر آلہ کے ذریعہ وار کرنا ضروری ہے؛ اس لئے کہ فقہاء نے ''ذبح'' کی جگہ ''نحر'' اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے اور ''نحر'' سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان سنئے:

''ومعنى النحر أن يضربها بحربة أو نحوها في الوهدة التي بين أصل عنقها وصدرها.''[2]

تَرجَمَہ: '''' ''نحر'' سے مراد یہ ہے کہ نیزے وغیرہ سے وھدہ میں وار کرے جو گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان ہے۔''

دوسرے یہ کہ جانور کے اوپر سے آلۂ ذبح کا گذارنا ضروری نہیں، اگر کسی آلۂ ذبح پر جو ساکن ہو، خود ذبیحہ کی گردن پھیر دی جائے تو گو یہ مسنون طریقہ کے خلاف ہے، مگر یہ حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔[3] ...... پس ذبح اختیاری میں مقصود یہ ہے کہ فعل ذبح مخصوص رگوں اور نالیوں پر واقع ہو اور فعل مکلّف کو اس میں دخل ہو، یہاں تک کہ بعض فقہاء احناف نے اس بات کو بھی کافی قرار دیا ہے کہ آگ کے ذریعہ مقام ذبح کو جلا کر خون بہا دیا جائے، درمختار کی عبارت پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اپنے توضیحی نوٹ ان الفاظ میں سپرد قلم کرتے ہیں:

''(قوله ولو بنار) قال في الدرالمنتقىٰ وهل تحل بالنار على المذبح؟ قولان: الأشبه لا، كمافي القهستاني عن الزاهدي قلت لكن صرحوافي الجنايات بأن

[1] بدائع: ١٧١/٤ [2] المغني: ١٣٧/٩ [3] فتح العلي المالك: ١٨٦/١

النار عمدو بها تحل الذبيحة لكن فى المنح عن الكفاية إن سال بها الدم تحل وان تجمدلا."[1]

ترجمہ: "درمنتقی" نامی کتاب میں ہے کہ کیا مقام ذبح پر آگ سے جلانے کی وجہ سے جانور حلال ہوجائے گا؟ اس سلسلہ میں دوقول ہیں، زیادہ درست قول یہ ہے کہ حلال نہ ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں زاہدی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ لیکن فقہاء نے جنایات کے باب میں صراحت کی ہے کہ آگ سے قتل قتل عمد ہے اور ذبیحہ اس کی وجہ سے حلال ہوجائے گا؛ لیکن "منح" میں "کفایہ" سے نقل کیا ہے کہ اگر خون بہے تو حلال ہوگا اور خون جم جائے تو حلال نہ ہوگا۔"

غرض اصل مقصود یہ ہے کہ مطلوبہ رگیں کٹ جائیں اور اس میں مکلف کے فعل کو دخل ہو۔ لیکن یہ جواز درج ذیل شرطوں کے ساتھ ہوگا۔

(الف) اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان میں زندگی کا پایا جانا یقینی ہو۔

(ب) ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آکر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

(ج) اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(جواب ا: د)

مشینی ذبیحہ کی وہ صورت جس میں جانور ہاتھ سے ذبح کیا جائے اور دوسرے کاموں کے لئے مشین استعمال کی جائے، جائز اور بے غبار ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ گوشت کے ٹکڑے کر کے ان کو پیک کرنا بھی اگر مشین ہی انجام دیتی ہو تو وہ پانچ اعضاء جن کو حرام قرار دیا گیا ہے، ان کو پیکنگ سے الگ رکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہو۔

محور پنجم ...... ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک

(جواب:ا)

الیکٹرک شاک کے استعمال میں دوران خون کے متاثر ہونے اور جانور کے ہلاک ہو جانے، دونوں کا اندیشہ ہے، لہٰذا یہ صورت کراہت سے خالی نہیں، تاہم اگر شاک لگنے کے بعد جانور میں حیات باقی رہنے کا یقین

[1] ردالمحتار: ۹/۴۲٦

ہو اور پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا، مگر حیات سے "حیات مستقرہ" مراد ہے، ایسی مذبوحی حرکت کا باقی رہنا جو جانور میں موت کے بعد بھی تھوڑی دیر باقی رہتی ہے، کافی نہیں[1] ...... اسی کو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے "حیات مستقرہ" سے تعبیر کیا ہے۔[2]

(جواب:۲)

اگر حلق کی نلی لمبائی میں چیر دی جائے اور صرف اسی سے جانور کی موت واقع نہ ہو، بلکہ موت واقع ہونے سے پہلے مطلوبہ تین اور نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تب بھی جانور حلال ہو جائے گا؛ کیوں کہ شریعت نے ان چار رگوں اور نالیوں کی تعیین کر دی ہے، جنھیں کاٹا جانا ہے؛ لیکن یہ متعین نہیں کیا کہ ان کو کس طور کاٹا جائے، اسی لئے فقہاء نے ذبح کی جگہ نحر اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے[3] ...... اور یہ بھی اجازت دی ہے کہ حلق کے اوپری حصہ میں ذبح کیا جائے یا درمیانی حصہ میں یا نچلے حصہ میں۔[4]

(جواب:۳)

تیر و کمان کا استعمال اصل میں ذبح اضطراری میں ہے۔

ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری میں تین بنیادی فرق ہیں، اول یہ کہ ذبح اختیاری میں ذبح کا مقام متعین ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں، دوسرے ذبح اختیاری میں ذبیحہ متعین ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں ہوتا، تیسرے ذبح اختیاری میں تسمیہ فعل ذبح پر ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں آلۂ ذبح پر، کہ اس آلہ سے جتنے جانور زخمی ہو جائیں، سب حلال ہیں۔ بٹن کو بدرجۂ کمان ماننے کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام سہ گانہ میں مشینی ذبیحہ کو ذبح اضطراری کا درجہ دیا جائے اور آلہ کی زیر بحث صورت میں جانور قابو یافتہ ہے، لہٰذا بٹن کو کمان پر قیاس کرنا صحیح نظر آتا۔

(جواب:۴)

اگر ذبح کرنے کے وقت گردن الگ ہو جائے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ اس میں قصد و ارادہ کو دخل ہو تو یہ فعل مکروہ ہوگا:

"ولو ضرب عنق جزور أوبقرة أوشاة وأبانها وسمّى فان كان ضربها من قبل الحلقوم تؤكل وقد أساء."[5]

---

[1] ردالمحتار: ۴۲۶/۹ [2] بدائع: ۱۷۳،۷۴/۴ گو امام صاحب کے یہاں کسی بھی درجہ کی حیات کافی ہے۔ ہندیہ: ۲۸۶/۵ لیکن صاحبین کی رائے اشبہ بالفقہ محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم [3] بدائع: ۱۵۵،۵۶/۴، ودیگر کتب فقہ
[4] درمختار و ردالمحتار: ۱۴۲۴/۹ ودیگر کتب فقہ [5] ہندیہ: ۲۸۸/۵

تَرجَمہ: ”اگر اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن مارے اور اس کو علاحدہ کردے اور بسم اللہ کہے، تو اگر اس نے حلق کی طرف سے وار کیا تو کھایا جائے گا، البتہ اس نے نامناسب عمل کیا۔“

خلاصۂ جوابات

محور: ۱

❶ ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں۔ ”ذبح“ اصطلاح میں قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کردینے کا نام ہے، جو موت تک منتج ہو۔

❷، ❸

(۱) ذابح عاقل ہو۔
(۲) مسلمان یا کتابی ہو۔
(۳) ذبح کے وقت خود ذابح ذبیحہ پر ذکر کی نیت سے اللہ کا نام لے۔
(۴) ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔
(۵) ذبح کے وقت مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو۔
(۶) ذبح اختیاری میں عین فعل ذبح اور ذکاۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑتے وقت تسمیہ کہا گیا ہو۔
(۷) ذبح اضطراری میں ذابح محرم نہ ہو اور مذبوح حدود حرم میں نہ ہو۔

❹ ذبح اختیاری کے مواقع میں ذبح اضطراری جائز نہیں۔

محور: ۲

❶، ❷ ذابح کے لئے مسلمان یا یہودی یا عیسائی ہونا ضروری ہے۔

❸ اہل کتاب سے مراد وہ یہودی یا نصرانی ہیں، جو فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت و وحی اور ملائکہ وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں۔ یہود و نصاریٰ کے علاوہ کوئی اور قوم، اور خود وہ یہود و نصاریٰ جو عملاً دہریہ اور مذہب کے منکر ہوں، نیز قادیانی، یہ سب عام کفار و مشرکین کے حکم میں ہیں۔

محور: ۳

❶، ❷ ذبیحہ پر تسمیہ من جملہ شعائر دین کے ہے۔

(الف) اگر مسلمان کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عمداً امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور بعض فقہاء کے نزدیک حلال اور جمہور کے نزدیک حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔

(ب) اگر کتابی کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عمداً مالکیہ اور شوافع کے نزدیک حلال اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔

(ج) متروک التسمیہ نسیاناً ائمہ اربعہ کے نزدیک حلال ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک ذبح اضطراری میں متروک التسمیہ نسیاناً بھی حرام ہوتا ہے۔

❸، ❹ متروک التسمیہ کی حرمت پر امت کا اجماع تو نہیں، لیکن جمہور کی رائے یہی رہی ہے اور یہی رائے قوی و مقبول ہے۔

❺ تسمیہ فعل ذبح پر واجب ہے؛ اس لئے فعل ذبح کے تعدد سے تسمیہ میں بھی تعدد ہوگا۔

❻ اس مسئلہ میں بظاہر امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل کی گنجائش نہیں۔

❼ ذابح کا ایسا معین جو خود فعل ذبح میں شریک ہو، پر بھی تسمیہ کہنا ضروری ہے۔

محور: ۴

❶ (الف) یہ صورت درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

① اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان کی زندگی یقینی ہو۔

② ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آ کر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

③ اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو، تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(ب، ج) یہ دونوں صورتیں جائز نہیں۔

(د) جانور کا ہاتھ سے ذبح کرنا اور دوسرے کاموں کے لئے مشین کا استعمال کرنا جائز ہے۔

محور: ۵

❶ الیکٹرک شاک سے دوران خون متاثر ہوتا ہو یا جانور ہلاک ہو جاتا ہو تو یہ صورت جائز نہیں۔

❷ حلق کی نالی لمبائی میں چیر دی جائے، پھر موت سے پہلے پہلے تین مطلوبہ نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

۳ مشینی ذبیحہ کو تیر کمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

۴ گردن الگ ہوجانے کے باوجود ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ بالارادہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

مشینی ذبیحہ سے متعلق نویں فقہی سمینار (منعقدہ جے پور) میں جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

مشینی ذبیحہ کے مسئلہ پر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں سمینار (منعقدہ بھروچ) میں بحث کی گئی تھی اور اس کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر اتفاق ہوگیا تھا۔ ایک صورت کی بابت علماء ومفتیان کرام کی رائیں مختلف تھیں اور سمینار کا احساس تھا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ غور کیا جائے اور مجوزین ومانعین کے دلائل کا خلاصہ دوبارہ مندوبین کی خدمت میں بھیجا جائے تاکہ وہ پھر غور کرکے اس مسئلہ پر رائے دے سکیں۔ چنانچہ اکیڈمی نے دوبارہ اسی سلسلہ میں مفصل سوالنامہ بھیجا اور اس پر جو جوابات آئے، ان کی روشنی میں درج ذیل امور طے پائے:

۱ اگر جانور بجلی کے ذریعہ چلنے والی زنجیر یا پٹہ سے لٹک کے بے ہوشی کے مرحلہ سے گزرنے کے بعد ذابح کے سامنے پہنچتا ہے اور ذابح بسم اللہ کہہ کر اس کو اپنے ہاتھ سے ذبح کردیتا ہے اور جانور کے ذبح کے وقت اس کے زندہ ہونے کا یقین ہے، یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں صرف جانور کا نقل وحمل مشین کے ذریعہ ہورہا ہے، باقی فعل ذبح ہاتھ سے انجام دیا جاتا ہے۔ اکیڈمی مسلمان ارباب مسالخ سے خواہش کرتی ہے کہ وہ اسی طریقہ کو رواج دیں اور اگر ضرورت محسوس ہو تو ذبح کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے کئی ذابح کا تقرر کیا جائے۔

۲ مشینی ذبیحہ کی ایسی صورت جس میں جانور کے نقل وحمل اور ذبح دونوں کام مشین سے انجام پائیں، اس طرح کہ بٹن دبانے کے ساتھ مشین حرکت میں آجائے اور اس مشین پر باری باری جانور آتا جائے۔ اس صورت کی بابت تین رائیں ہیں۔

(الف) پہلا جانور حلال ہوگا۔ اس کے بعد جو جانور ذبح ہوتے جائیں وہ جائز نہیں ہیں یہ اکثر شرکاء سمینار کی رائے ہے۔

(ب) پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ بعض حضرات کی رائے ہے، جو درج ذیل ہیں:

مفتی شبیر احمد قاسمی، مرادآبادی
مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی بنارس
مولانا بدر احمد مجیبی، پٹنہ
مولانا ابوالحسن علی، گجرات

(ج) پہلا جانور بھی حلال ہوگا اور بعد میں جو جانور اس فعل ذبح کے منقطع ہونے سے پہلے پہلے ذبح ہوجائیں وہ

بھی حلال ہیں۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا رئیس الاحرار ندوی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جلال الدین انصر عمری، مولانا یعقوب اسماعیل، مولانا صدرالحسن ندوی، مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، مفتی محمد نسیم قاسمی اور مولانا اعجاز احمد قاسمی۔

۳ جن حضرات کے نزدیک مشین کے ذریعہ ذبح کی صورت میں پہلا جانور حلال رجاتا ہے، ان کے نزدیک اگر ایسی مشین ایجاد ہو جائے، جس سے بڑی تعداد میں چھریاں متعلق ہوں اور بٹن دباتے ہی بیک وقت چل کر ایک ایک جانور کو ایک ساتھ ذبح کر دیتی ہوں تو یہ تمام جانور حلال ہو جاتے ہیں۔

۴ واضح رہے کہ مشینی ذبیحہ کے بارے میں یہ احکام مشین کی مخصوص ہیئت اور وضع کو سامنے رکھ کر طے کئے گئے ہیں، ہر طرح اور ہر وضع کی مشین پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ مشین کی مخصوص ہیئت اور طریقہ کار کی روشنی میں اس کا حکم مقرر کیا جا سکتا ہے۔[1]

[1] دیکھئے: اہم فقہی فیصلے: ۴: ۱۰۳، ط: ۱۹۹۷ء

ذبیحہ مرغ کو گرم پانی میں ڈالنے کا حکم

مرغ حلال جانوروں میں سے ہے اور خود آنحضور ﷺ سے مرغ کا گوشت تناول فرمانا ثابت ہے، موجودہ زمانہ میں جو مشینی زمانہ ہے اور جس میں سینکڑوں ایسے آلات و ذرائع پیدا ہو گئے ہیں کہ اس کے ذریعہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ کام لیا جاسکے، مرغ کے گوشت کے جلد پکانے اور تیار کرنے کی غرض سے یہ تدبیر اختیار کی جاتی ہے کہ مرغ کو ذبح کرنے کے بعد اسے چند لمحہ کے لئے کھولتے ہوئے گرم پانی میں ڈالا جاتا ہے تاکہ اس کے پر اور بال آسانی سے صاف کئے جاسکیں، اگر ذبیحہ کا معدہ چیر کر اور آنت کی آلائش نکال کر اسے پانی میں ڈالا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں اہل علم اور فقہاء کا کوئی اختلاف ہے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر پیٹ چاک کر کے جسم کی آلائش نکالے بغیر مرغی کو پانی میں ڈالا جائے تو آیا پورا مرغ ناپاک ہو جائے گا یا پاک رہے گا اور اگر ناپاک ہوگا تو اس کی تطہیر اور پاکی کی کیا صورت ہوگی؟

یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ ایک طرف اس وقت بڑے شہروں میں ہزاروں کی تعداد میں مرغ ذبح کئے جاتے ہیں اور اسی طرح ان کے بال و پر صاف کئے جاتے ہیں اور گوشت فروخت کئے جاتے ہیں، یہی گوشت گھروں میں پکانے کے لئے سپلائی کیا جاتا ہے، یہی گوشت شادی بیاہ کی تقریبات اور دعوتوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہی گوشت ہوٹلوں میں پکی ہوئی صورت میں دستیاب ہوتا ہے، اس طرح اس نے ابتلاء کی صورت اختیار کر لی ہے، جس سے اجتناب غیر ممکن نہ سہی، لیکن دشوار ضرور ہے۔ دوسری طرف بعض اکابر اہل علم نے اس صورت کو ممنوع قرار دیا ہے اور بعض معاصر اہل علم بھی اس کے ناجائز اور ناقابل تطہیر ہونے کے قائل ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس مسئلہ پر پورے عمق کے ساتھ غور کیا جائے اور شریعت کی روح اور اس کے مزاج و مصلحت کو سامنے رکھ کر بحث کی جائے۔

تطہیر کے دو طریقے

فقہاء کے یہاں اصول یہ ہے کہ بنیادی طور پر نجاست کو پاک کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ ازالہ کا ہے اور دوسرا طریقہ استحالہ کا ہے، ازالہ سے مراد نجاست کو ہٹا دینا اور ختم کر دینا ہے، اور استحالہ سے مراد اس میں

ایسا تغیر ہے کہ اس کی ماہیت وحقیقت ہی بدل جائے جیسے گوبر کو جلا کر راکھ بنا دیا جائے یا مردار نمک کی صورت اختیار کرلے۔ پھر ازالۂ نجاست کی دو صورتیں ہیں۔ اگر نجاست دیدنی ہو اور دیکھ کر معلوم کی جاسکتی ہو کہ وہ موجودہ ہے یا ختم ہوگئی؟ جس کو فقہ کی زبان میں "نجاست مرئیہ" کہتے ہیں، تب تو محسوس طور پر اس کا ختم ہو جانا ضروری ہے، جیسے پاخانہ اور خون وغیرہ۔ اگر یہ نجاست دور ہو جائے، لیکن اس کا رنگ دور نہ ہو پائے تو کوئی قباحت نہیں اور اگر ایسی نجاست ہو کہ دیکھ کر اس کی موجودگی یا عدم موجودگی کا اندازہ نہ ہو سکے، تو ایسا عمل ضروری ہوگا جس سے نجاست کے زائل ہونے کا غالب گمان ہوجائے، اس کے بعد وہ شئے پاک ہوگی، مثلاً اگر دھو کر نچوڑا جاسکتا ہو، تو نچوڑا جائے اور اگر نچوڑا نہ جاسکتا ہو تو تین دفعہ دھو کر خشک کرنا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کفایت کرجائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہو سکے گا۔

"امافيما لا ينعصر كالحنطة إذا تنجست بمائع والجرد والحديد والسكين والمرآة مما ينجس والحصير إذا تنجس فعند ابى يوسف يغسل ثلاثا ويجفف فى كل مرة فيطهر وقال محمدلا يطهر أبدًا لأن النجاسة لاتزول إلابالعصر ولأبى يوسف أن التجفيف يقوم مقام العصرفى الاستخراج إذلاطريق سواه.[1]"

ترجمہ: "ان اشیاء میں جنھیں نچوڑا نہ جاسکتا ہو جب کہ وہ بہنے والی چیز سے مل کر ناپاک ہوئی ہوں اور ڈھال، لوہا، چھری اور چٹائی ناپاک ہوجائیں تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے، تو پاک ہوجائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ کبھی بھی پاک نہ ہوگا؛ کیوں کہ نچوڑے بغیر نجاست زائل ہوتی ہی نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں کہ خشک کردینا ہی نچوڑنے کے قائم مقام ہوجائے گا (اس کے لئے نچوڑنا ضروری نہیں) کیوں کہ اس کے علاوہ پاکی کی کوئی شکل نہیں ہے۔"

اسی بناء پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر گیہوں کو شراب میں پکا دیا جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہوسکے گا؛ کیوں کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہیں، یہی رائے علامہ عینی نے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کی ہے، جب کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تین دفعہ دھونے کے بعد پاک ہوجائے گا۔[2]

ابن ہمام یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ساتھ ہیں کہ گیہوں اگر نجاست سے پھول جائے تو تین دفعہ دھویا اور خشک کیا جائے، اس کے بعد وہ پاک ہو

[1] بناية شرح هداية: ۱/۴٦۳؛ باب الانجاس [2] بناية: ۱/۳٦٤

جائے گا[1] ...... ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ یہ بھی لکھتے ہیں کہ گوشت اگر ناپاک شوربے میں گر جائے جب کہ شوربا ابال اور جوش کی حالت میں ہو تو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دینے کی وجہ سے گوشت پاک ہوجائے گا۔ البتہ ''تمریض'' کے صیغہ کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ پاک نہیں ہوگا۔

"واللحم وقع فی مرقة نجاسة حال الغلیان یغلی ثلاثا فیطهر وقیل لا یطهر"[2]

آگے علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک دوسرا جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی دانہ میں شراب سرایت کرگئی ہو اور اسے تین بار دھویا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب وہ پاک ہوسکے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ بو کا ختم ہوجانا اثرِ نجاست کے ختم ہوجانے کی دلیل ہے، پھر ایک اور مسئلہ خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ مٹی کے برتن میں اگر شراب ہو، گو وہ برتن نیا ہو اور اسے تین بار دھویا جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں پاک ہوجائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں کبھی پاک نہ ہوسکے گا، پھر آگے لکھتے ہیں کہ گو اس مسئلہ میں بو کے باقی رہنے نہ رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن احتیاط اس میں ہے کہ جب تک بو کا ازالہ نہ ہوجائے، اس کو پاک نہ سمجھا جائے[3] ...... گویا ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ، قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ساتھ ہیں اور صرف تین دفعہ دھونے کو پاکی کے لئے کافی نہیں سمجھتے، جب تک کہ بو کا ازالہ نہ ہوجائے۔

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے کہ شراب اگر گیہوں میں گر جائے، اسے دھویا جائے، پھر اس کا آٹا پیس کر روٹی بنائی جائے اور اس میں شراب کی بو اور مزا محسوس نہ ہو، تو اس کا کھانا جائز ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گیہوں اتنی شراب نہ جذب کرچکا ہو کہ اس کی وجہ سے گیہوں پھول جائے، اگر وہ پھول گیا تو اب کبھی پاک نہیں ہوسکے گا[4] اس طرح گویا امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بھی اصل مدار نجاست کے جذب کرنے اور نہ کرنے پر ہے، اگر نجاست اچھی طرح جذب نہ ہوئی تو بہرحال دھونے کی وجہ سے پاکی حاصل ہوجائے گی اور اگر نجاست اچھی طرح جذب ہوگئی ہو اور آثار وقرائن اس پر شاہد ہوں تو اب امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک اور مسئلہ پختہ اینٹ کے بارے میں ولوالجی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے، واضح ہو کہ اینٹ کے اندر سیال اشیاء کو جذب کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے اور کم چیزیں ہیں کہ ان میں جذب کرنے کی اتنی صلاحیت پائی جاتی ہو، فرماتے ہیں کہ اگر اینٹ میں نجاست لگ جائے اور اینٹ اس نجاست کو جذب کرلے تو اینٹ اگر پرانی اور زیرِ استعمال رہی ہو تو بیک وقت تین بار دھودینا کفایت کر جائے گا

---

[1] فتح القدیر: ۱۸۵/۱ [2] فتح القدیر: ۱۸۶/۱ [3] فتح القدیر: ۱۵۸/۱ [4] تبیین الحقائق: ۷۶/۱

اور اگر اینٹ نئی ہو تو اس طرح دھویا جائے کہ ہر دفعہ دھونے کے بعد اسے خشک کرلیا جائے، پھر دوبارہ سہ بارہ اسی طرح دھویا جائے: "و إن كان حديثا يغسل ثلاث مرات ويجفف على أثر كل مرة."[1] عالمگیری میں نقل کیا گیا ہے اگر گیہوں میں شراب گر جائے، جذب ہو جائے اور گیہوں اس کی وجہ سے پھول جائے تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اسی طرح اس کو پانی میں پھلایا اور خشک کیا جائے اور اگر ابھی گیہوں کے پھولنے کی نوبت نہیں آئی ہو تو تین دفعہ صرف دھونے پر اکتفا کیا جائے۔[2]

ابن قدامہ مقدسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے جو رائے نقل کی ہے، وہ وہی ہے جو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ہے، فرماتے ہیں: اگر تل یا کوئی دانہ ناپاک پانی میں پھلایا گیا، یہاں تک کہ وہ پھول گیا، تو اب وہ پاک نہیں ہوسکتا: "إن تقع السمسم وشيء من الحبوب في الماء النجس حتى انفسخ وابتل لم يطهر."[3]

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی چشم کشا تحریر

اس مسئلہ پر سب سے زیادہ وضاحت اور مختلف صورتوں کا تجزیہ کرکے ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے گفتگو کی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے:

جس چیز میں نجاست لگی ہے، یا تو وہ ایسی چیز ہوگی، جو اجزائے نجاست کو بالکل ہی جذب نہ کرسکے، یا کچھ جذب کرے، یا بہت زیادہ جذب کرے، اگر بالکل جذب نہ کرسکے، جیسے پتھر، تانبے وغیرہ کے برتن تو اس کی پاکی اس طرح ہوگی، کہ یا تو محسوس طور پر نجاست زائل ہو جائے یا دھونے کی مطلوبہ تعداد پوری ہو جائے، اسی طرح جو معمولی طور پر جذب کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے بدن، موزے جوتے کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس کے اندر جذب کرنے کی صلاحیت ہو تو اگر اس کو نچوڑنا ممکن ہو اور نجاست دیکھنے میں آتی ہو (مرئی) تو اسے دھویا جائے اور اس نجاست محسوس کے ختم ہونے تک نچوڑا جائے اور اگر نجاست دیدنی نہ ہو تو تین دفعہ دھویا جائے اور ایک قول کے مطابق تینوں بار اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول کے مطابق صرف ایک بار نچوڑنے پر اکتفاء کیا جائے اور اگر وہ شئے ایسی ہو کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہ ہو اور وہ اچھی طرح نجاست کو جذب کر جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک تین دفعہ اسے پانی میں پھلا کر خشک کرنے یا پکا کر خشک کرنے سے پاک ہو جائے گی، اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک کبھی پاک نہ ہوگی۔

اخیر میں کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے مجتہدانہ مذاق کے مطابق بصیرت مندانہ فیصلہ فرمایا کہ امام محمد

---

[1] ایضاً　[2] عالمگیری مع الخانیہ: ۴۲/۱، باب احکام النجاسۃ　[3] المغنی: ۳۸/۱

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول قیاس سے قریب ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول میں امت کے لئے سہولت اور وسعت ہے:

وما قاله محمدأ قيس وما قاله أبو يوسف أوسع۔[1]

فقہاء کی آراء کا خلاصہ

فقہاء کے ان اقوال وآراء سے درج ذیل باتیں منقح ہوتی ہیں:

❶ کسی شئے کے پاک اور ناپاک ہونے کا مدار اس پر ہے کہ نجاست اس میں پیوست ہوئی ہے یا نہیں؟ یہ اور بات ہے کہ کبھی نجاست کے اثر انداز ہونے کا اندازہ محسوس طور پر ہو جاتا ہے اور کبھی تخمین اور گمان پر اس کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

❷ تطہیر کا اصل مقصود نجاست کا ازالہ اور اس کا دور کرنا ہے؛ اس لئے مختلف اشیاء کے لئے تطہیر کے الگ الگ طریقے ہو سکتے ہیں۔

❸ نجاست کے باقی رہنے یا نہ رہنے کی علامت عام طور پر فقہاء نے رنگ، بو، مزہ کی تبدیلی کو قرار دیا ہے، اسی لئے ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بیان کے مطابق اگر شراب میں پکی ہوئی مرغی کو تین بار پاک پانی میں پکا دیا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب ہی وہ گوشت پاک ہو سکے گا۔

❹ حیوانی بدن منجملہ ان چیزوں کے ہے، جن میں کسی چیز کو جذب کرنے کی محض معمولی صلاحیت ہوتی ہے۔ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کا ذکر کیا ہے اور اس کا مشاہدہ بھی ہے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ موت کے بعد روک کی صلاحیت نسبتاً کم ہو جاتی ہے اور گرم چیز میں ابالنے کی وجہ سے گوشت اپنے ساتھ ابلنے والی چیزوں کو جذب کر لیتا ہے؛ اس لئے اگر مرغ کو ذبح کرنے کے بعد نجاست نکالے بغیر ابلتے پانی میں ڈال دیا جائے اور ابالا جائے تو اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس نجاست کا اثر گوشت کے دوسرے حصوں میں منتقل ہو جائے۔

❺ یہ بات بھی ذہن میں رکھی جانی چاہئے کہ اگر مسلمان کا کوئی مال حلت اور پاکی کا کوئی پہلو رکھتا ہو تو اتلافِ مال سے بچنے کے لئے حدودِ شرع میں رہتے ہوئے اس کی گنجائش پیدا کی جائے گی۔ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نجاست وطہارت کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

"وكذا يؤدى إلى اتلاف الأموال والشرع نهانا عن ذلك فكيف يأمر نابه۔"[2]

---

[1] بدائع الصنائع: ۲۵۰،۵۱/۱ شامی نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر فتویٰ ہے والثاني اوسع وبه يفتى، ردالمحتار: ۵٤۱،٤۲/۱

[2] بدائع الصنائع: ۲٤۹/۱

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات

ان امور کی روشنی میں یہ بات غور طلب ہے کہ موجودہ زمانہ میں ذبح کے فوراً بعد مرغ کو جتنی دیر ابلتے ہوئے پانی میں رکھا جاتا ہے، کیا اس کی وجہ سے نجاست کا اثر اس میں منتقل ہوجاتا ہے؟ اور اگر منتقل ہوجاتا ہے تو اتنا خفیف کہ جس کو تین بار دھو کر پاک کیا جاسکے یا نجاست اس میں اس درجہ جذب ہوجاتی ہے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر پاک ہی نہ ہوسکے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر تین بار پاک پانی میں پکائے بغیر پاک نہ ہو؟ ...... اس حقیر کا خیال ہے کہ جو صورت مروج ہے، اس میں مرغ کو اتنی دیر پانی میں نہیں رکھا جاتا کہ اس کی وجہ سے گوشت میں نجاست جذب ہوجائے؛ اس لئے یہ تو ٹھیک ہے کہ احتیاطاً ہم اس کے دھونے کو ضروری قرار دیں؛ لیکن اس کو محض دھو لینا کافی ہوگا، نہ کہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر بالکل ہی پاک نہ ہوگا یا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر تین دفعہ ابالنا ضروری ہو، اس لئے کہ اس بات کا تجربہ ہے کہ ایسی صورت میں مرغ کے گوشت کے مزے اور بو میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اوپر جو فقہی جزئیات ذکر کئے گئے ہیں، ان میں ''طبخ''، یعنی پکانے کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، پکانے اور معمولی طریقے پر ایسی حرارت پہنچانے، جس سے بال وغیرہ نکل جائیں، کے درمیان جو فرق ہے، وہ ظاہر ہے۔ غالباً خاتم الفقہاء والمحققین علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ کی اور فرمایا کہ اگر مرغی ابلتے ہوئے پانی میں پیٹ چاک کرنے سے پہلے ڈالی جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر کبھی پاک نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر تین دفعہ دھونے سے پاک ہوجائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے نجاست کو پی لیا ہو۔

''وهو معلل بشربها لنجاسة المنخلة فى اللحم بواسطة الغليان.''[1]

تَرْجَمَہ: ''چنانچہ بعد کے فقہاء میں علامہ اسماعیل طحطاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے مراقی الفلاح کی شرح حاشیہ طحطاوی میں اس مسئلہ کو وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:''

''لو ألقيت دجاجة حال غليان الماء قبل أن يشق بطنها لنتف او كرش قبل أن يغسل إن وصل الماء إلى حد الغليان و مكثت فيه بعد ذلك زماناً يقع فى مثله التشرب والدخول فى باطن اللحم لايطهر أبداً الا عند ابى يوسف كما مرفى اللحم و إن لم يصل الماء إلى حد الغليان أولم تترك فيه إلامقدار ماتصل الحرارة إلى سطح الجلد لانحلال مسام السطح عن الريش والصوف

[1] مراقی الفلاح: ص۸٦

تطهر بالغسل ثلاثاً."[1]

ترجمہ: "مرغ جس کا پیٹ چاک نہ کیا گیا ہو یا اوجھ جس کی غلاظت نکالی نہ گئی ہو، اگر اس کو جوش مارتے ہوئے پانی میں بال نکالنے کے لئے ڈال دیا جائے تو اگر پانی غلیان کی حد تک پہنچ گیا ہو اور مرغی اتنی دیر تک پڑی رہی کہ اتنے وقت میں پانی سرایت کر جائے اور گوشت کے اندرونی حصہ میں داخل ہو جائے تو وہ کبھی پاک نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں پاک ہو جائے گا، جیسا کہ گوشت کے بیان میں گزر چکا ہے۔ اور اگر پانی میں جوش نہ آیا ہو، یا اس میں اتنی ہی دیر چھوڑا گیا ہو کہ اس کی جلد تک پہنچ جائے، تا کہ بال اور اون سے متعلق مسامات کھل جائیں تو تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا۔"

اسی کو اختصار کے ساتھ صاحب مراقی الفلاح نے بھی لکھا ہے:

"وأما وضعها بقدر انحلال المسام لنتف ريشها فتطهر بالغسل."[2]

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

❶ اس بات کی سعی کی جانی چاہئے کہ ایسا نظم ہو کہ آلائش نکالنے کے بعد مرغ پانی میں ڈالا جائے اور ہر بار نیا پانی استعمال کیا جائے۔

❷ احتیاط یہ ہے کہ لوگ حتی المقدور مرغ کی صفائی کا نظم اپنے طور پر کیا کریں تا کہ اس کی نوبت نہ آئے۔ اور اگر اہل پیشہ سے صفائی کرائی جائے تو اس سلسلے میں نزاکتوں اور جزئیات کا خاص خیال رکھا جائے اور اپنے سامنے پوری احتیاط کے ساتھ صفائی کا کام کرایا جائے۔

❸ مروجہ صورت میں تین دفعہ گوشت کو دھو دینا کافی ہوگا اور وہ ناقابل تطہیر نہ ہوگا۔

❹ مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گوشت میں آنت کی آلائش اور نجاست کی بو پیدا نہ ہوئی ہو، اگر بو پیدا ہو جائے تو احتیاط اسی میں ہے جو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا قول ہے کہ اس کا استعمال نہ کیا جائے۔

❺ بعض مواقع پر بطور خود مرغ ذبح کیا جاتا ہے اور گرم پانی میں ڈالنے کی بجائے لوگ آگ پر جھلسا کر بال وغیرہ صاف کرتے ہیں، اس کا بھی وہی حکم ہے جو گرم پانی میں ڈالنے کا ہے، اس لئے پہلے جسم کی آلائش کو نکال دینا چاہئے، پھر جھلسانا چاہئے۔

هذا ما عندي والله أعلم بالصواب.

---

[1] مراقی الفلاح: ص ۸٦ [2] طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۸٦

اوقاف کے چند مسائل
عصر حاضر کے تناظر میں

''ہند و پاک میں بہت بڑی املاک ہے، جن کو مختلف خیراتی مقاصد کے تحت اہل خیر نے وقف کیا ہے۔ مسلم حکومت کے خاتمہ، آبادیوں کی منتقلی اور اوقاف کی جائداد کو لاحق خطرات نے مختلف حل طلب مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان قیمتی اوقاف سے مسلمانوں کو جو رفاہی اور تعلیمی نفع پہنچ سکتا ہے، وہ نہیں پہنچ رہا ہے، اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ عروس البلاد بمبئی ۱۹۹۷ء میں اوقاف کے مسائل بھی زیر بحث آئے، یہ تحریر اسی سلسلہ میں اکیڈمی کے سوالنامہ کا جواب ہے۔''

سوالنامہ

ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں مختلف مقاصد کے لئے بے شمار اوقاف ہیں، جو زمانہ قدیم سے چلے آرہے ہیں، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے حکومت نے سنٹرل وقف بورڈ۔ اور صوبائی وقف بورڈس بھی قائم کر رکھے ہیں، مختلف صوبوں کے مختلف وقف ایکٹ ہیں اور مرکزی حکومت نے سنہ (......) میں نیا وقف ایکٹ بنایا، اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے کہ مختلف ریاستوں میں نافذ قانون وقف اور سنٹرل وقف ایکٹ کا جائزہ وقف کے شرعی احکام کی روشنی میں لیا جائے، اس سلسلہ میں مختلف ریاستوں میں نافذ قوانین وقف اور سنٹرل قانون وقف کے جائزہ کے لئے ماہرین قانون کو زحمت دی جارہی ہے، ان کی رپورٹس آنے کے بعد انشاء اللہ کچھ متعین سوالات آپ حضرات کی خدمت میں شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنے کے لئے ارسال کئے جائیں گے، فی الوقت اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات جو بار بار اوقاف کے ذمہ داروں اور قانون وقف کے ماہرین کی طرف سے علماء کی خدمت میں وقتاً فوقتاً پیش کئے جاتے رہے ہیں، انہیں ذیل میں درج کیا جاتا ہے، ان مسائل پر آپ کی واضح و مدلل رائے مطلوب ہے۔

❶ بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف

مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس و خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں۔

(الف) ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

(ب) کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

(ج) اس سلسلہ میں مساجد، اور دوسرے اوقاف میں کوئی فرق ہے، یا سب کا حکم یکساں ہے؟

(د) کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دیئے جائیں۔

۲ بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟

(ب) کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

۳ بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح و مرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے۔ تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا، مثلاً:

(الف) اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں۔

(ب) دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں۔

۴ بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے۔

۵ بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں۔ مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہو گیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

۶ بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں۔ اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، اور بقیہ وقف کے مصارف لئے، کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کر لیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۷ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جبکہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے۔

۸ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو۔

۹ جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

۱۰ بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بناء پر محکمۂ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

۱۱ قبرستان کی حفاظت کے لئے، جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو۔ اس کے اطراف میں

دو کانوں کی تعمیر کرا دی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ دو کانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگا دی جائے۔

۱۲ آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے۔ تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

۱۳ ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں اور شاید کہ واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

جواب

''وقف'' کو شریعت اسلامی کے خصائص و امتیازات میں شمار کیا گیا ہے، کہا جاتا ہے کہ اسلام ہی نے بر واعانت کے اس طریقہ کو جاری وساری کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وقف کا تصور ایک حد تک شرائع ماقبل میں بھی موجود ہے، بائبل میں بھی خدا کے نام پر چیزوں کے چھوڑنے کا ذکر ہے اور خود قرآن مجید ہی میں حضرت مریم عَلَيۡهَا السَّلَام کی والدہ کی طرف سے اپنے بچہ کے بیت المقدس کے لئے ''نذر'' کا ذکر آیا ہے یہ وقف ہی کی صورت ہے، جب اس عہد میں اولاد، خدا کے گھر کے لئے وقف کی جاتی تھی تو قرینہ یہی ہے کہ مال واسباب کا وقف بھی مروج رہا ہوگا۔ تاہم اسلام نے وقف کا دائرہ جس درجہ وسیع کیا ہے، صدقہ جاریہ قرار دے کر اس کی ترغیب دی ہے اور اس کی وجہ سے مسلمانوں میں اوقاف کا جو خاص ذوق پیدا ہوا، اس کی مثال شاید ہی کسی مذہب میں مل سکے۔ مسافر خانے اور مسافرین ومہمانان کے لئے وقف، یتامیٰ پر وقف، علماء پر وقف، محدثین وفقہاء کے لئے اوقاف، اعزہ واقارب کے لئے وقف اور خود اولاد پر وقف، اسلامی عہد میں اس وقف کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوگیا اور مسلمانوں کی دیکھا دیکھی دوسری اقوام میں بھی وقف کی طرف توجہ بڑھ گئی۔

عام طور پر مشہور ہے کہ سب سے پہلا وقف سیدنا حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنۡهُ نے فرمایا ہے، تاہم

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی طرف سے بئر رومہ کے وقف کا واقعہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے وقف سے پہلے کا ہے؛ لیکن ایسا باضابطہ وقف جس میں وقف کی شرطیں بھی متعین کی گئی ہوں اور متولی بھی مقرر کیا گیا ہو، شاید سب سے پہلے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی نے فرمایا، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو خیبر میں جو اراضی حاصل ہوئیں ان کو وقف فرما دیا اور شرائط تجویز کردیں کہ یہ جائداد نا قابل فروخت اور نا قابل ہبہ ہوگی، اس میں وارثت جاری نہیں ہوگی، مسافروں، مہمانوں، مجاہدین اسلام، فقراء ومساکین اور حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے رشتہ داروں پر اس کی آمدنی صرف کی جائے گی، حضرت حفصہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا ام المؤمنین ان کے بعد حضرت عبداللہ ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا حین حیات اس کے متولی ہوں گے اور ان دونوں حضرات کے بعد آل فاروقی میں جو سب سے بڑا ہوگا وہ متولی ہوگا، متولی کو اس میں سے مناسب طریقے پر کھانے کی اجازت تو ہوگی، ذخیرہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

وقف کے احکام عام طور پر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اسی وقف نامہ پر مبنی ہیں، وقف کی بابت آیات و روایات میں کچھ زیادہ تفصیل نہیں ملتی، یہی بنیادی روایت ہے جن سے اصولی طور پر دو باتیں مستنبط کی گئی ہیں: اول یہ کہ وقف میں واقف کی شرائط کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اگر یہ شرطیں خلاف شرع نہ ہوں اور وقف کے تحفظ و بقاء کے لئے مضر نہ ہوں، تو ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، دوسرے چوں کہ وقف کا مقصد ہی لوگوں کو نفع پہنچانا ہے، لہٰذا اس بات کا پورا لحاظ رکھا جائے گا کہ وقف لوگوں کے لئے نافع اور اپنے مقاصد میں کارآمد ہو اور وقف کی مصلحت اس کے بقاء اور اس کو نافع بنانے کی تدابیر کا پورا لحاظ رکھا جائے۔

وقف سے متعلق یہ سوالات نہایت اہم ہیں اور اسی پس منظر میں ان پر غور کرنے کی حاجت ہے۔

استبدال وقف کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱)

(الف) وقف کی چیز کو بیچ کر دوسری چیز اس سے خرید کرنی یا خود موقوفہ شی کا دوسری شی سے تبادلہ کرنا فقہاء کے یہاں ''استبدال وقف'' کہلاتا ہے۔

اوقاف میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، ایک وقف کرنے والے کی شرط دوسرے خود وقف کی مصلحت، فقہاء نے واقف کی شرط کو صاحبِ شریعت کی شرط کے مماثل سمجھا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو، وقف کی مصلحت سے مراد ہے مقاصد وقف کو باقی رکھنا، ان کو تقویت پہنچانا اور ان کی نافعیت میں اضافہ کرنا، اس لئے مصالح وقف کی اہمیت اور احکام وقف کی بابت اس کے اثرات محتاج اظہار نہیں۔ وقف

کی تبدیلی کا مسئلہ بھی ان ہی دو جہتوں سے متعلق ہے۔

چنانچہ اگر خود وقف کرنے والے نے اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے حق استبدال کی شرط لگادی تھی اور وقف میں تبدیلی کا حق باقی رکھا تھا، تب تو بالاتفاق متعلق شخص کو اس کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ ایک جائز اور معتبر شرط ہے اور استبدال کا عمل واقف کی شرائط کے دائرہ میں رہتے ہوئے کیا جارہا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"وأجمعوا أنه إذا شرط الاستبدال لنفسه فى أصل الوقف أن الشرط والوقف صحيحان ويملك الاستبدال."[1]

تَرجَمہ: "اس بات پر اجماع ہے کہ اگر وقف کرنے والا اپنے لئے اصل وقف میں استبدال کی شرط لگادے تو شرط اور وقف دونوں درست ہوگا اور اس کو وقف کے استبدال کا حق حاصل ہوگا۔"

اگر وقف کرنے والے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی تو اس صورت میں اصولی طور پر وقف کا تبادلہ ممکن نہیں، کہ ایک تو اس سلسلے میں واقف کا منشاء مؤید نہیں، دوسرے خود رسول اللہ ﷺ نے وقف کے بارے میں جو اصول متعین فرمایا ہے وہ یہی کہ اس کی خرید وفروخت نہیں ہوگی، نہ کسی اور کو مالک بنایا جائے گا بلکہ اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مقررہ مصارف پر خرچ کیا جائے، "أن لايباع أصلها ولا يوهب ولا يورث"[2]، لیکن اگر مقاصد وقف کو جاری اور باقی رکھنا اس کے استبدل ہی پر موقوف ہو تو پھر یہ صورت استبدال کی ممانعت کے دائرہ میں نہیں آتی؛ کیوں کہ جب واقف نے اپنے وقف کا ایک منشاء متعین کردیا ہے تو گویا یہ نگران وقف کے لئے اس بات کی ہدایت ہے کہ وہ اس وقف کو ان مقاصد کے لئے مفید اور کار آمد بنائے رکھے اور وقف کی افادیت استبدال پر موقوف ہے تو گویا خود صاحب وقف کی طرف سے معنًی اور دلالۃً استبدال کی اجازت ہے، نیز منشاء نبوی بھی یہی ہے کہ اصل وقف کو باقی رکھ کر اس کے نفع کو دیر پا بنایا جائے اور اس کی حفاظت یقینی ہو سکے، اب اگر وقف کی حفاظت اور اس کی نافعیت ہی استبدال پر موقوف ہو، تو ظاہر ہے کہ استبدال وقف ہی منشاء نبوی کی تکمیل ہو سکے گی؛ لہٰذا وقف کی مصالح کی بناء پر استبدال شارع عَلَیْہِ السَّلَام اور واقف کے مقصد ومنشاء کے موافق ہی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔

یہ تو اس سلسلے میں اصولی گفتگو تھی، فقہی جزئیات بھی اسی سمت میں ہماری رہنمائی کرتی ہیں، علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلے میں فقہاء کے مباحث کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ اگر واقف کی طرف سے استبدال کی شرط رہی ہو تب تو استبدال جائز ہے ہی اگر واقف نے ایسی شرط نہ لگائی ہو تو ایک صورت یہ ہے کہ استبدال کے

[1] البحرالرائق: ۲۲۲/۵ [2] بخاری: ۳۸۰/۱، ابوداؤد: ۳۹۸/۲

بغیر وقف سے نفع اٹھانا ہی ممکن نہ ہو، اس صورت میں بالاتفاق استبدال جائز ہے، "فینبغی أن لایختلف فیه"، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف تو اب بھی قابل انتفاع ہے؛ لیکن استبدال کے ذریعہ اس کی نافعیت میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

"أنه أمكن أن یوخذ بثمنه ماهو خیر منه مع كونه منتفعا به فینبغی ان لایجوز."[1]

تاہم علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے چار صورتوں میں ایسی زمین کے استبدال کی اجازت دی ہے جو آباد کاری کے لائق ہو اور ان میں سے ایک اس صورت کو بھی شمار کیا ہے کہ ارض وقف کی منفعت تو باقی ہو، لیکن استبدال وقف کے ذریعہ اس کو زیادہ نفع خیز بنایا جاسکتا ہو، حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"لایجوز استبدال العامر إلافی الأربع"

تَرْجَمَہ: "آباد زمین کا استبدال چار ہی صورتوں میں جائز ہے۔"

شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان چاروں صورتوں کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"الأولی: لوشرطه الواقف. الثانیة. إذا غصبه غاصب وأجری علیه الماء حتی صار بحراً فیضمن القیمة. ویشتری المتولی بها أرضابدلاً، الثالثة: أن یجحده الغاصب ولابینة: أی وأراد دفع القیمة، فللمتولی أخذها لیشتری بها بدلا. الرابعة: أن یرغب إنسان فیه. ببدل أکثر غلة وأحسن صقعا، فیجوز علی قول أبی یوسف وعلیه الفتوی کمافی فتاوی قارئ الهدایة."[2]

تَرْجَمَہ: "پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے اس کی شرط لگادی ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ غاصب نے وقف کی زمین غصب کرلی اور اس پر پانی بہا دیا یہاں تک کہ وہ تالاب ہوجائے تو اب غاصب قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس قیمت سے دوسری زمین خرید کرلے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب اس زمین سے انکار کرتا ہو اور گواہان موجود نہ ہوں اور غاصب قیمت دینے کو تیار ہوجائے تو متولی اس زمین کے بدلہ قیمت لے سکتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ دوسری زمین خرید کر متبادل وقف قائم کرسکے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر اس وقف کے بدلہ دوسری زمین حاصل کی جائے تو اس سے زیادہ پیداوار اور نفع حاصل ہو، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر اس صورت میں استبدال جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے جیسا کہ فتاویٰ قاریٔ الہدایہ میں ہے۔"

---

[1] ردالمختار: ۵۸۹/۰ مع تحقیق شیخ عادل، شیخ علی، بحوالہ فتح القدیر [2] حوالہ سابق: ۵۸۸/۶

پس ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بیان کے مطابق ایسے اوقاف کا استبدال بالاتفاق جائز ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"قال هشام: سمعت محمدا يقول: الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذالك إلاللقاضي[1]"

تَرجَمہ: "ہشام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں: میں نے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو کہتے ہوئے سنا کہ جب وقف مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہوجائے تو قاضی کے لئے گنجائش ہے کہ اسے فروخت کردے اور اس کی قیمت سے دوسری جائداد خرید کر دے، البتہ یہ حق صرف قاضی ہی کو ہے۔"

ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی نے شمس الائمہ حلوانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطہ نظر یوں نقل کیا ہے:

"سئل عن شمس الأئمة الحلواني عن اوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلا لها هل للمتولي أن يبيعها ويشتري مكانها أخرى قال: نعم."[2]

تَرجَمہ: "شمس الائمہ حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارے میں دریافت کیا گیا، جب یہ اوقاف معطل ہوجائیں اور ان کو آباد کرنا دشوار ہوجائے تو کیا متولی اسے فروخت کرسکتا ہے اور اس کی جگہ دوسری جائداد خرید سکتا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں!"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

" ...... لكن لايبيعها إلاباذن الحاكم وينبغي للحاكم اذا رفع إليه ولامنفعة في الوقف أن يأذن في بيعها اذا راه أنظر لأهل الوقف."[3]

تَرجَمہ: "لیکن قاضی کی اجازت ہی سے فروخت کرسکتا ہے اور قاضی کے لئے مناسب ہے کہ اگر اس کے پاس یہ معاملہ آئے اور وہ دیکھے کہ وقف غیر نافع ہوچکا ہے اور مستحقین وقف کا مفاد اس کو بیچنے میں ہے تو بیچنے کی اجازت دے دے۔"

تاہم علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے استبدال کی اجازت کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان میں سے تین شرطیں فی زمانہ بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ایک یہ کہ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں بلکہ ان کی مناسب اور مروجہ قیمت حاصل کی جائے، "أن لا يكون البيع بغبن فاحش"، دوسرے بیع کی اجازت دیانت دار اور ذمہ دار ادارہ کو حاصل ہوگی، اگر عام متولیوں کو استبدال کا مجاز

[1] البحرالرائق: ۲۱۹/۵ [2] حوالہ سابق [3] فتح القدير: ۲۲۸/٦

ٹھہرایا جائے تو تحفظ کی بجائے یہ اوقاف کا ضیاع ہوگا۔ فقہاء نے اس کے لئے "قاضی جنۃ" کی شرط لگائی ہے اور قاضی جنۃ سے ایسا قاضی مراد لیا ہے جو علم اور عمل صالح دونوں کا حامل ہو، "أن يكون المستبدل قاضی الجنة"، تیسرے موقوفہ اراضی اور مکانات کے بدلے، مکانات اور اراضی ہی حاصل کی جائیں، روپیہ پیسے سے تبادلہ نہ ہو یا اگر ہو تو فوراً ہی اس سے غیر منقولہ جائداد خرید کر لی جائے، "أن يستبدل بعقار لا بدراهم ودنانير[1]" کیوں کہ تجربہ ہے کہ جہاں کہیں موقوفہ اراضی کے بدلے نقد رقم ملتی ہے نقد رقم ناجائز تصرف اور تغلب میں آ جاتی ہے، "و إلى الله المشتكى."

فقہاء حنفیہ کے علاوہ فقہاء حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے کہ نا قابل انتفاع اوقاف کا استبدال جائز ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"إذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً واشترى بثمنه مايرد على أهل الوقف وجعل وقفا كالأول ...... أن الوقف إذابيع فأى شىء اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء كان من جنسه أومن غير جنسه."[2]

تَرجَمہ: "جب وقف ویران ہو جائے اور کوئی نفع نہ دے تو بیچ کر اس کی قیمت سے ایسی جائداد خریدے جو اہل وقف کو فائدہ پہنچا سکے اور پہلی ہی جائداد کی طرح اس کو وقف رکھے...... جب وقف کو فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے کوئی ایسی چیز خریدی جائے جس سے اہل وقف کو فائدہ ہو سکے تو جائز ہے۔ چاہے اسی جنس کی چیز سے تبادلہ کیا ہو یا غیر جنس سے۔"

ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے جو اس صورت میں استبدال پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں، غالباً ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا منشاء فقہاء حنفیہ کا اتفاق کرنا ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ سے مطلقاً استبدال کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے، "قال مالك والشافعي لا يجوز بيع شىء من ذالك[3]."، شوافع کے مسلک کی خود فقہاء شوافع کی کتب میں صراحت نہیں مل پائی، البتہ مالکیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے دو اقوال ہیں ایک روایت ابوالفرج رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ہے:

"عن مالك أن راى الإمام. بيع ذالك لمصلحة جاز ويجعل ثمنه فى مثله وهو مذهب أبى حنيفة أيضاً فعندهم بيع عقارالوقف إذا خرب ويجعل ثمنه فى مثله."[4]

---

[1] ردالمحتار: ٥٨٦/٦ [2] المغنى: ٦٩/٥، ٣٦٨ [3] المغنى: ٣٦٨/٥ [4] الشرح الكبير مع الدسوقى: ٩١/٤

ترجمہ: ''امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے مروی ہے کہ اگر امام مصلحت کی وجہ سے اس کے بیچنے کو مصلحت سمجھتا ہو تو ایسا کرنا جائز ہے اور اس کی قیمت اسی قسم کی چیز میں لگائی جائے گی، یہی امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بھی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک بھی جب وقف کی جائداد ویران ہوجائے تو بیچ دی جائے گی اور اس کی قیمت اسی کے مثل میں لگائی جائے گی۔''

دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو فقہ مالکی کے بنیادی ماخذ ''المدونۃ'' میں منقول ہے اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ فقہاء مالکیہ عام طور پر امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی مدونۃ کی روایت کی طرف رجحان رکھتے ہیں؛ اس لئے اس مسئلہ میں مالکیہ کا رجحان بھی عدم جواز کی طرف محسوس ہوتا ہے۔[1]

زمین کے بدلہ زمین

(ب) وقف کا استبدال خواہ اس طرح ہو کہ فروخت کرکے اس سے دوسری چیز حاصل کرلی جائے یا دوسری زمین ہی اس زمین کے بدلے لے لی جائے دونوں ہی صورتیں درست ہیں، اور دونوں کا حکم ایک ہی ہے، بلکہ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ کم ہے اور یہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے منشاء کے عین مطابق ہے کہ اوقاف کا تبادلہ اراضی یا مکانات سے ہونا چاہئے، نہ کہ درہم و دینار سے۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق

(ج) فقہاء نے مساجد اور دوسرے اوقاف کے درمیان کچھ فرق کئے ہیں، ان میں بعض کا تعلق وقف کے ثبوت اور اس کی تکمیل سے ہے اور بعض کا تعلق مال وقف کے حکم اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے، مجموعی طور پر چار فروق کا ذکر آتا ہے۔

❶ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں مشاع کا وقف مطلقاً درست نہیں، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مشترک و مشاع چیز کے وقف کرنے کی اجازت دیتے ہیں؛ لیکن مساجد کی بابت امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی متفق ہیں کہ وقف مشاع درست نہیں ہے۔

❷ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں وقف کے درست ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنا ضروری نہیں، امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں ضروری ہے، لیکن مساجد کی حد تک امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی متولی کو سپردگی ضروری خیال نہیں کرتے۔

---

[1] دیکھئے: حاشیة الدسوقی مع الشرح الکبیر: ٩١/٤

۳ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں وقف کی دوسری شرائط کے پائے جانے کے بعد بھی جب تک حاکم اس کے بارے میں وقف کے درست اور نافذ ہونے کا فیصلہ نہ کردے تو وقف پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا، فیصلہ کے بعد ہی وقف کی ہوئی شی سے واقف کی ملکیت ختم ہوتی ہے؛ لیکن مساجد کے بارے میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی اس کے قائل ہیں کہ حاکم کے فیصلہ کئے بغیر بھی مسجد ہونے کا تحقق ہو جاتا ہے اور مسجد کی موقوفہ زمین وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

یہ تینوں شرطیں وقف کے ثبوت اور تکمیل سے متعلق ہیں اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے:

"إعلم إن المسجد يخالف سائرالأوقاف في عدم اشتراط التسليم الى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الامام وان لم يحكم به حاكم"[1]

تَرْجَمَۃ: "جاننا چاہئے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک بھی وقف مسجد کے درست ہونے میں زمین متولی کے حوالہ کرنے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے اوقاف میں ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک مسجد میں وقف مشاع بھی درست ہے برخلاف دوسرے اوقاف کے، اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وقف مسجد قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔"

مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد

چوتھا اہم اور اساسی فرق مساجد اور دوسری موقوفہ اراضی کے درمیان یہ ہے کہ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد بن جاتی ہے، خواہ مسجد ویران اور ناقابل استعمال ہوگئی ہو یا اس پر ظلماً قبضہ کرلیا گیا ہو، بہرصورت وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

"في الخلاصة وفي فتاوى النسفي بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز وان كان بأمر القاضي و إن كان خرابا."[2]

تَرْجَمَۃ: "خلاصہ میں فتاویٰ نسفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ مصلحتِ مسجد کے لئے بھی مسجد کی زمین کو بیچنا جائز نہیں۔ گو قاضی کے حکم سے ہو اور چاہے ویران ہو۔"

[1] ردالمحتار: ۳۶۹/۳ نیز دیکھئے: فتح القدير: ۳۳/۶، ۲۳۲ [2] البحرالرائق: ۲۲۳/۵

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت إعادته فإنه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة في أرضه."[1]

تَرجَمہ: "جب مسجد منہدم ہو جائے اور اس کو دوبارہ بنانا دشوار ہو جب بھی اسے فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ اس زمین میں نماز کی ادائیگی کے ذریعہ فی الحال بھی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔"

اس سے بھی زیادہ واضح اور صریح نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی یہ عبارت ہے:

"و إن وقف مسجد فخرب المكان وانقطعت الصلوة فيه لم يعد إلى المالك ولم يجز التصرف فيه."[2]

تَرجَمہ: "اگر مسجد وقف کی، وہ جگہ ویران ہوگئی اور اس میں نماز کا سلسلہ ختم ہو گیا تو وہ زمین مالک کی ملکیت میں نہیں لوٹے گی اور نہ اس میں اس کا تصرف جائز ہوگا۔"

فقہ حنبلی کے ترجمان عالی مقام ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے:

"إن المساجد لاتباع و إنما تنقل آلاتها."[3]

تَرجَمہ: "مساجد فروخت نہیں کی جا سکتیں، البتہ آلات مسجد کو فروخت کیا جا سکتا ہے۔"

گو فقہاء حنفیہ میں امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول ویران مساجد کی مسجدیت ختم ہو جانے اور واقف کی ملکیت میں لوٹ جانے کا ملتا ہے لیکن اس پر فتویٰ نہیں[4] ...... اسی طرح ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی بھی منقول ہے کہ چوروں کے خوف سے مسجد کی منتقلی درست ہے، "ويحول المسجد خوفاً من اللصوص[5]" ...... لیکن حنابلہ کے یہاں یہ قول مرجوح ہے اور خود اس روایت سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مساجد میں ابدیت اور دوام کے قائل نہیں ہیں، بلکہ محض اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ چور کے اندیشے سے اشیاء مسجد منتقل کی جا سکتی ہیں کیوں کہ منتقلی زمین کی نہیں ہوتی، زمین پر موجود اسباب و سامان کی ہوتی ہے؛ اس لئے ضرور ہے کہ یہاں تحویل مسجد سے اشیاء مسجد کی تحویل مراد ہو نہ کہ خود مسجد کی۔ والله أعلم

ناقابل استعمال اوقاف سے تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام

(ی) اوقاف کا مقصد مسلمانوں کے صلاح و فلاح کی عمومی خدمت نہیں بلکہ واقف کی شرط کے دائرہ میں رہتے

[1] شرح مهذب: ١٥/٣٦١ [2] شرح مهذب: ١٥/٣٦٠ [3] المغني: ٥/٣٦٧
[4] الفتاوى الهنديه: ٢/٤٥٨ [5] المغني: ٥/٣٦٧

ہوئے اور اس کے منشاء کی تکمیل کرتے ہوئے فلاحی کام کرنے کی گنجائش ہے، لہٰذا ضروری ہوگا کہ استبدال وقف کے بعد متبادل وقف کو انہی مقاصد میں استعمال کیا جائے، جن مقاصد کے لئے اسے وقف کیا گیا تھا۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلے میں یہ اصول بیان کیا ہے:

''وحاصله: ان المنقول عندنا ان الموقوف عليه ان خرب يصرف وقفه الى مجانسه فتصرف اوقاف المسجد الى مسجد آخر و اوقاف الحوض الى حوض آخر.''[1]

تَرْجَمَہ: ''حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات منقول ہے کہ اگر جائداد وقف ویران ہوجائے تو اس کو اس کی ہم جنس میں صرف کیا جائے مسجد کے اوقاف دوسری مسجد میں اور حوض کے اوقاف دوسرے حوض میں۔''

لہٰذا واقف کے مقصد و منشاء کو نظر انداز کرتے ہوئے وقف کا استعمال درست نہیں، بلکہ مساجد سے متعلق اوقاف کو مساجد پر اور قبرستان کے اوقاف کو قبرستان ہی پر استعمال کرنا ضروری ہوگا، ہاں ویران مدارس اور تعلیم گاہوں کے اوقاف تعلیمی اغراض کے لئے استعمال ہوں گے۔ لیکن ان میں بھی یہ ضروری ہوگا کہ دینی درس گاہوں کے اوقاف دینی ہی تعلیم کے لئے خرچ ہوں، کیوں کہ عام طور پر جو لوگ دینی تعلیمی ادارہ پر کوئی چیز وقف کرتے ہیں، وہ اسی مقصد میں اس کے استعمال کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کا یہی نقطۂ نظر ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ علیش رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مالکی کا بیان ہے:

''(شرطه) أي الواقف وجوبا (ان جاز) الشرط فيجب العمل به ولا يجوز العدل عنه إلاأن يتعذر فيصرف فى مثله كما تقدم فى القنطرة ونحوها.''[2]

تَرْجَمَہ: ''وقف کی شرط اگر جائز ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس سے عدول جائز نہیں، سوائے اس کے کہ اس پر عمل دشوار ہو تو اسی کے مثل میں خرچ کیا جائے گا جیسا کہ پل وغیرہ کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔''

مساجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام

(جواب: سوال۲)

جیسا کہ مذکور ہوا، اصولی طور پر حتی المقدور واقف کے منشاء کی رعایت ضروری ہے، اسی پس منظر میں حصکفی

[1] ردالمحتار: ٣٦٥/٥ [2] شرح منح الجليل: ٦٤/٤

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے:

"حشيش المسجد وحصره مع الا ستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئروالحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أوحوض."

تَرجَمہ: "مسجد کی گھاس اور چٹائی اگر مسجد کو ان کی ضرورت نہ رہے، ایسے ہی مسافر خانہ اور کنواں، جب ان سے نفع نہ اٹھایا جائے تو مسجد، مسافر خانہ، کنواں اور حوض کا وقف قریبی مسجد یا مسافر خانہ یا کنواں یا حوض پر صرف کیا جائے گا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس پر اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے:

"وظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفى شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها."[1]

تَرجَمہ: "ظاہر ہے کہ ویران مسجد کا وقف حوض پر اور ویران حوض کا وقف مسجد پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ شرح ملتقی میں ہے کہ وقف کو اس کے ہم جنس قریبی مسجد میں صرف کیا جائے گا۔"

غالباً یہی نقطۂ نظر دوسرے فقہاء کا بھی ہے، فقہ مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ترجمان علامہ دسوقی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"منقوض الحبس من الاحجار والآجر ...... لايجوز بيعه فإذالم يمكن عودها فيما حبست فيه جاز نقلها فى مثله."[2]

تَرجَمہ: "وقف کی عمارت کے ٹوٹے ہوئے پتھر، چونے کو اگر اسی میں دوبارہ استعمال کرنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو اسی طرح کے دوسرے وقف میں اس کو منتقل کرنا جائز ہے۔"

فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوافع بھی یہی رجحان رکھتے ہیں:

"اما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه."[3]

تَرجَمہ: "غیر منہدم وقف کی آمدنی اس کے مصالح پر خرچ کرنے کے بعد بچ رہے تو اس سے دوسری جائداد خریدی جائے اور اسی مقصد پر وقف کردی جائے۔"

---

[1] ردالمحتار: ٥٤٩/٦ [2] حاشيه الدسوقى: ٩١/٤، نیز دیکھئے: شرح منح الجليل: ٦١،٦٢/٤ [3] شرح مهذب: ٣،١٥

ابن قدامہ حنبلی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی فاضل آمدنی کو اسی کے مماثل مصرف میں خرچ کرنے کے علاوہ فقراء پر بھی خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔

"مافضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل فى مسجد آخر ويتصدق من ذالك على فقراء جيرانه وغيرهم."[1]

تَرجَمَہ: "مسجد کی چٹائیاں اور تیل بچ رہے اور مسجد کو اس کی حاجت نہ ہو تو اسے دوسری مسجد میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور اس سے مسجد کے پڑوس کے فقراء اور دوسرے فقراء پر بھی صدقہ کیا جاسکتا ہے۔"

یہ اجازت غالباً اس اصول پر مبنی ہے کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہی ہوا کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حنابلہ کے مسلک کو مزید وضاحت سے اس طرح بیان کیا ہے:

"كما يقول مثل ذالك فى زيت المسجد وحصيره إذا استغنى عنها المسجد تصرف إلى مسجد آخر ويجوز صرفها عنده فى فقراء الجيران واحتج على ذالك بأن عمر ابن الخطاب رضى الله تعالىٰ عنه كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين فكذالك كسوة سائر المساجد."[2]

تَرجَمَہ: "مسجد کے تیل اور چٹائیوں کے بارے میں امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ جب مسجد اس سے مستغنی ہوجائے تو اس کو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک پڑوس کے فقراء پر بھی اس کا صرف کرنا جائز ہے ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ غلاف کعبہ مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمایا کرتے تھے، تو یہی حکم تمام مساجد کا ہوگا۔"

پھر اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کسی بھی سماج کی نہایت اہم ضرورت ہے اور قوموں اور ملتوں کے تحفظ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے؛ اس لئے فقہاء نے جس زمانہ میں اپنی کتابیں لکھیں اور نئے پیش آمدہ واقعات پر شرعی احکام کا انطباق کیا، اس وقت طاقتور یا کمزور اور اچھی یا بری مسلم حکومت موجود تھی، جس نے تعلیمی نظام قائم کر رکھا تھا، اور عام مسلمان بڑی حد تک تعلیمی اداروں کے قیام سے مستغنی تھے، اب ہندوستان جیسے ممالک میں مسلمانوں کو خود ہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا اور عام طور پر مسلمانوں کی معاشی پسماندگی ایک ایسا کھلا راز ہے جس سے دوست و دشمن سب واقف ہیں۔

[1] المغنی: ۳۷۰/۵ [2] مجموعة الفتاوى: ۲۱۳/۳۱

پس فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول اور موجودہ زمانے کی مصالح کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ:

(الف) مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو، تو فاضل اراضی میں دینی درس گاہ یا مسلمانوں کے لئے مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تا کہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف بھی لوٹے اور واقف کا منشاء بھی پورا ہو۔

(ب) مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے؛ کیوں کہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات وقریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں اور جہاں لوگوں کے کان اب بھی اذان کی آواز سے ناآشنا ہیں، وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درس گاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

(جواب: سوال ۳)

سوال (۲) کے جواب میں اوقاف کی زائد آمدنی کے مصرف کی بابت اصولی بات آچکی ہے، وہی اصول اوقاف کی زائد آمدنی کے بارے میں جاری ہوں گے یعنی اس زائد آمدنی کو ضیاع اور تغلب سے بچانے کے لئے، اس کا استعمال اولاً اسی نوع کے اوقاف میں ہو، اور اگر اس نوع کے اوقاف میں اس کا استعمال ممکن نہ ہو، تو پھر چوں کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں؛ اس لئے ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں۔ واللہ اعلم

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

(جواب: سوال ۴)

کم آمدنی کے حامل وقف کو فروخت کرکے زیادہ آمدنی دینے والے متبادل وقف کا حصول کے سلسلے میں (جیسا کہ سوال (۱) کے جواب میں مذکور ہوا) مشائخ احناف کا اختلاف ہے اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ جو وقف قابل انتفاع ہو زیادہ نفع کے لئے اس کا استبدال درست نہیں، شارح اشباہ علامہ بیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی کو حق وصواب قرار دیا ہے اور اسی پر صدر الشریعۃ کا فتویٰ ہے، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور بعض

اہل علم نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔[1]

لیکن اگر فقہاء کی عبارت میں غواصی کی جائے اور عبارتوں کی تہہ میں اتر کر ان کے مقصد و منشاء کو سمجھا جائے تو محسوس ہوگا کہ ہر دو رائے کے حاملین نے مصالح وقف کو ملحوظ رکھا ہے، جن حضرات نے زیادہ آمدنی کے لئے استبدال کی اجازت دی ہے، ان کا نقطۂ نظر تو واضح ہی ہے کہ اس صورت میں وقف کا مفاد ہے اور جن حضرات نے منع کیا ہے، انہوں نے بچشم سر اس حقیقت کا مشاہدہ کیا ہے کہ خدا نا ترس قضاۃ اور حکام نے اس کو وقف کی جائدادوں میں خرد برد اور تغلب کے لئے ایک حیلہ بنالیا ہے؛ اسی لئے ان حضرات نے ممانعت فرمائی کہ کم نفع آور سہی وقف باقی تو رہے گا، ورنہ اندیشہ یہ ہے کہ سرے سے وقف ہی کا وجود باقی نہ رہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صدر الشریعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول نقل کیا ہے:

"نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولايحصٰى فإن ظلمة القضاة. جعلوه حيلة لابطال أوقاف المسلمين."[2]

تَرْجَمَۃ: "ہم اس کا فتویٰ نہیں دے سکتے؛ اس لئے کہ ہم نے استبدال وقف کی وجہ سے بے شمار و بے حساب نقصانات دیکھے ہیں؛ کیوں کہ ظالم قضاۃ نے اس کو مسلمانوں کے اوقاف کو ضائع کرنے کا ایک ذریعہ بنالیا ہے۔"

لہٰذا یہ مصالح پر موقوف ہے، اگر کوئی دیانت دار ادارہ اس کا ذمہ دار ہو تو ضرور اس کی گنجائش ہے؛ لیکن اگر حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت دے دی جائے تو غالبًا وہی کچھ ہوگا جس کا صدر الشریعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے رونا رویا ہے بلکہ اس سے بڑھ کر۔ دوسرے فقہاء کا رجحان عام طور پر اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے، علامہ شمس الدین دسوقی مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"(لاعقار) حبس من دور و حوانيت وحوائط وربع فلايباع ليستبدل به غيره."[3]

تَرْجَمَۃ: "وقف کے مکانات، دکانیں، باغات اور گھر دوسری جائداد سے استبدال کے لئے نہیں فروخت کئے جائیں گے۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر ردا على أهل الوقف لم يجزبيعه."[4]

---

[1] دیکھئے: ردالمختار: ٥٨٨.٨٩/٦ [2] ردالمحتار: ٥٨٨.٨٩/٦ [3] حاشية الدسوقي: ٩١/٤

[4] المغني: ٣٦٩/٥

ترجمہ: ''اگر وقف کی منفعت بالکل ختم تو نہ ہو لیکن کم ہو جائے اور اگر دوسری جائداد حاصل کی جائے تو زیادہ نفع بخش اور اہل وقف کو زیادہ فائدہ پہنچانے والی ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے۔''

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں

(جواب: سوال ۵)

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ اگر عین مسجد کے سوا کوئی وقف نا قابل استعمال ہو جائے تو اس کو اسی کے مماثل مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ایک مسجد کی آمدنی دوسری مسجد میں، ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ میں، ایک خاندان کے فقراء کا وقف عام فقراء مسلمین میں، اور جو مصرف بالکلیہ ختم ہو جائے اس کے مماثل کوئی وقف ہی موجود نہ ہو تو پھر آخری مصرف فقراء و مساکین ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے:

''فإذا خرب المسجد وخوى عن أهله فالغلة إلى الفقراء فيجوز.''[1]

ترجمہ: ''اگر مسجد ویران اور اہل مسجد سے خالی ہو جائے تو وقف کی آمدنی فقراء پر خرچ کی جائے، یہ جائز ہے۔''

فقراء پر خرچ کرنے کی صورت یہی ہے کہ یہ آمدنی ان پر تقسیم کر دی جائے اور یہ بھی ہے کہ کسی ایسے رفاہی کام کے لئے اس آمدنی کو استعمال کیا جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کے لئے مخصوص ہو۔

کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر

(جواب: سوال ۶، ۷)

وقف کی مخدوش عمارت کی تعمیر نو کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ عمارت کا کچھ حصہ تعمیر کنندہ لے لے، بقیہ مقصد وقف میں استعمال ہو، کیوں کہ اس سے وقف کا تحفظ اور مقصد وقف کی تکمیل ہی مقصود ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں کہ وقف کو کارآمد بنانے کے لئے اس کے کچھ حصے کو کرایہ پر لگانا، اس کے ملبہ کو فروخت کرنا بلکہ خود اس زمین کو فروخت کرنا درست ہے، فتاویٰ بزازیہ میں اس بات کو بڑی صراحت و وضاحت کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

''بيع عقار المسجدلمصلحة لا يجوز وان بأمرالقاضى و إن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز.''[2]

---

[1] فتاوى بزازيه على هامش الهنديه: ٦/٢٦٤ [2] فتاوى بزازيه: ٦/٢٨١

تَرجَمَہ: ''کسی مصلحت کے پیش نظر مسجد کی جائداد کو فروخت کرنا قاضی کے حکم سے بھی جائز نہیں، ہاں اگر کچھ حصے کو فروخت کرے تا کہ باقی کی مرمت کی جا سکے؛ کیوں کہ پوری جائداد ہی برباد ہوگئی ہو تو جائز ہے۔''

نیز فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

''فلم تمكن عمارته ولاعمارة بعضه إلاببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته.''[1]

تَرجَمَہ: ''اگر اس وقف کو آباد کرنا یا اس کے کچھ حصہ کو آباد کرنا بعض حصہ کو فروخت کئے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے کچھ حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے، تا کہ اس کے ذریعہ بقیہ جائداد کو آباد کیا جا سکے۔''

یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب عمارت کے بجائے خود زمین کا کچھ حصہ تعمیر نو کے لئے فروخت کرنا پڑے، البتہ اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ مسجد کی تعمیر نو میں خاص اس جگہ میں سے کوئی حصہ فروخت نہ کیا جائے، جسے نماز کی ادائیگی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اور جو مسجد کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔

(جواب: سوال ۸)

یہ سوال غالبًا مکرر ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بظاہر مستقبل میں بھی مسجد یا قبرستان کو وہ زمین مطلوب نہ ہو تو مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے؛ لیکن، مدرسہ پر اس کا کچھ کرایہ بھی عائد کر دیا جائے تا کہ یہ کرایہ مسجد اور قبرستان ہی کی ضروریات پر صرف ہو اور اس طرح واقف کے منشاء کی بھی تکمیل ہو اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت بھی۔

قبرستان ناقابل استعمال ہو جائے

(جواب: سوال ۹)

اگر قبرستان کے اطراف میں مسلمان آبادی کے ختم ہو جانے یا تدفین پر پابندی کی وجہ سے قبرستان قابل استعمال نہ رہا، یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو اور عام طور پر ایسا قدیم قبرستان ہی میں ہوتا ہے۔ تو بوسیدہ ہڈیاں حتی المقدور جمع کر کے ایک جگہ دفن کر دی جائیں اور اس حصہ کو احاطہ بندی کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے، بقیہ حصہ فروخت کر دیا جائے اور بہتر ہے کہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو وہاں اس کی قیمت سے قبرستان فراہم کیا جائے تا کہ منشاء وقف کی ممکن حد تک رعایت ہو سکے، اور اگر یہ مصرف موجود نہ ہو یا کم سے کم قریب کی

[1] المغنی: ٥/٣٦٨

مسلم آبادیوں میں اس کی حاجت نہ ہو تو فقراء پر خرچ کردی جائے، ہشام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے واسطہ سے امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا قول گزر چکا ہے:

"الوقف إذا صاربحيث لاينتفع به المساكين فللقاضى أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره."[1]

تَرْجَمَہ: "وقف جب مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہوجائے تو قاضی کے لئے اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت سے دوسری جائداد خرید کرنا جائز ہے۔"

نیز ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"قيم خاف من السلطان أومن وارث يغلب على أرض وقف يبيعها ويتصدق بثمنها وكذاكل قيم اذا خاف شيئاً من ذالك له أن يبيع ويتصدق بثمنها."[2]

تَرْجَمَہ: "اگر ناظر وقف کو سلطان سے یا کسی وارث سے اندیشہ ہو کہ وہ وقف کی زمین پر ناجائز قبضہ کرلے گا تو اسے چاہئے کہ اسے فروخت کرکے اس کی قیمت صدقہ کردے، ہر ناظر وقف جس کو اس کا خوف ہو، اس کے لئے یہی حکم ہے۔"

دیگر مکاتب فقہ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"واذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً بيع واشترى بثمنه مايرد على اهل الوقف وجعل وقفا كالاول."[3]

تَرْجَمَہ: "جب وقف کی جائداد ویران ہو جائے اور اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو تو اسے فروخت کردیا جائے، اس کی قیمت سے ایسی جائداد خریدی جائے جس سے اہل وقف کو نفع پہنچے اور اسے پہلی ہی جائداد کی طرح وقف کردیا جائے۔"

آثار قدیمہ کی مساجد

(جواب: سوال ۱۰)

شرعاً مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد ہے، یہی رائے امام ابوحنیفہ اور قاضی ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی اور جمہور فقہاء کی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

"ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عندالإمام والثانى أبداً إلى

---

[1] البحرالرائق: ۲۰۷/۵ [2] حوالہ سابق [3] المغنی: ۳۶۸/۵

قيام الساعة وبه يفتي."[1]

تَرْجَمَہ: "اگر مسجد کا گردوپیش ویران اور مسجد سے مستغنی ہوجائے تب بھی وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی رہے گی۔"

امام نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں۔

"أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت اعادتهٗ فإنه لايباع بحال لامكان الانتفاع به حالابالصلوة في ارضه."[2]

تَرْجَمَہ: "جب مسجد منہدم ہوجائے اور اس کا اعادہ دشوار ہو جب بھی اسے فروخت کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ ابھی بھی اس زمین پر نماز پڑھ کر مسجد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔"

اس لئے ان مساجد کا حکم بھی وہی ہے، جو دوسری مساجد کا ہے، حکومت کا اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا ظلم اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق میں مداخلت ہے اور بدنیتی پر مبنی ہے؛ اس لئے کہ اگر مسجد آباد رہی اور نماز کا سلسلہ جاری رہا تو زیادہ بہتر طور پر مسجد کا تحفظ ہوسکتا ہے، آباد عمارتوں کی عمر ویران عمارتوں سے زیادہ ہوتی ہے؛ اس لئے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ قانون وآئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے حکومت سے ان مساجد کو کھولنے اور ان میں نماز کی اجازت دینے کا مطالبہ کریں۔

قبرستان کے تحفظ کے لئے دکانوں کا حصار

(جواب: سوال ۱۱)

وقف کے احکام میں وقف کے مصالح کے تحفظ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس لئے بعض مواقع پر فقہاء نے واقف کی شرائط کو بھی نظر انداز کرنے کی اجازت دی ہے اگر ان شرائط کی رعایت وقف کے مفاد میں نہ ہو، مثلاً واقف نے نااہل شخص کو متولی مقرر کردیا اور شرط لگادی کہ اسے معزول نہ کیا جائے، پھر بھی قاضی ایسے شخص کو تولیت سے سبکدوش کرسکتا ہے، یا شرط لگادی کہ وقف کی عمارت ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لئے کرایہ پر نہ دی جائے؛ لیکن کرایہ دار اس قلیل مدت کے لئے لینے میں رغبت نہ رکھتے ہوں تو عدالت اس شرط کی خلاف ورزی کرسکتی ہے۔[3]

قبرستان کے پاس اگر خود اتنے وسائل نہ ہوں کہ احاطہ بندی کا کام ہوسکے، تو اس طرح یہ پیشگی رقم لے کر دکانوں کی تعمیر اور ان ہی دکانوں کے ذریعہ حصار بندی بھی ہے اور اس سے قبرستان کو آمدنی بھی حاصل ہوسکتی

---

[1] الدر المختار على هامش الرد: ٥٤٨/٦، نیز دیکھئے: الهنديه: ٤٥٨/٢

[2] شرح المهذب: ٣٦٠/١٥ [3] ردالمختار: ٥٨٧/٦

ہے جس سے قبرستان کی نگرانی روشنی اور راستہ کا انتظام یا لاوارث لاشوں کی تدفین وغیرہ کا کام لیا جاسکتا ہے، پس یہ قبرستان کے مفاد میں ہے اور ایسا کرنا جائز ہے۔ فقہاء کے یہاں اس بابت بعض صراحتیں بھی موجود ہیں، صاحب بزازیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"أراد القيم أن يبنى فى الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالاجارة ليس له ذالك، لان استغلال الأرض بالزرع إليهم إلاإذا كانت الأرض متصلة بالمصر."[1]

تَرجَمَہ: "ناظر۔ موقوفہ زمین میں کچھ دکانیں تعمیر کرنا چاہے تا کہ اس کو کرایہ پر لگا کر آمدنی کی صورت پیدا ہوتو یہ جائز نہیں؛ اس لئے کہ ان حضرات کو کھیتی ہی کے ذریعہ زمین وقف کو ذریعۂ آمدنی بنانے کی گنجائش ہے، سوائے اس کے کہ زمین شہر سے متصل ہو۔"

گویا مطلقاً دکان بنانے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ دیہات وقریہ جات میں دکان بنانے کی ممانعت ہے کیونکہ وہاں اول تو ان کا کرایہ پر لگنا دشوار ہوتا ہے، اور اگر کرایہ دار مل جائیں تب بھی کرایہ خاطر خواہ وصول نہیں ہوسکتا؛ اس لئے وہاں زراعت زیادہ فائدہ بخش ہوتی ہے، شہر میں چونکہ کرایہ دار آسانی سے اور بہتر کرایہ کے ساتھ دستیاب ہوتے ہیں اس لئے صاحب بزازیہ نے یہاں اس کی اجازت دی ہے، پس جب قبرستان کے مفاد میں ایسی دکانوں کا بنانا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

قبرستان میں مساجد کی توسیع

(جواب: سوال ۱۲)

مسجد کی توسیع بھی ایک ضرورت ہے اور مسلمانوں کی قبروں کا احترام بھی ضروری ہے؛ اس لئے نئی اور پرانی قبروں میں فرق کرنا ہوگا، ویران اور متروک قبرستان میں تو قبریں ہوتی ہی ہیں پرانی، جو قبرستان ابھی استعمال میں ہیں ان میں جدید قدیم کی رعایت کرنی ہوگی اور ایسے حصہ میں قبرستان کی توسیع درست ہوگی جہاں قدیم قبریں ہیں، علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"لوأن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجد الم أربذالك باساً وذالك لأن المقابر وقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوزلاحد ان يملكها فإذا درست واستغنى من الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن

[1] الفتاوى البرازيه على هامش الهندية: ٢٥٤/٦

المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لاحد فمعنا هما واحد.''[۱]

ترجمہ: ''مسلمانوں کے قبرستانوں میں سے کوئی قبرستان ختم ہوجائے اور لوگ اس میں مسجد بنالیں تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ قبرستان مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہے تا کہ مسلمان مردے اس میں دفن کئے جاسکیں؛ اس لئے کوئی شخص اس کا مالک نہیں ہوسکتا، اب جب کہ قبرستان ختم ہوگیا اور اس میں مردوں کے تدفین کی حاجت نہیں رہی تو اس کو مسجد میں صرف کرنا درست ہے؛ اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے جس کا کسی کو مالک نہیں بنایا جاسکتا، تو گویا قبرستان اور مسجد کا وقف ایک ہی نوعیت کا حامل ہے۔''

تاہم یہ شرط مسجد کی پہلی منزل کے لئے ہوگی، اگر مسجد دومنزلہ ہو اور مسجد کی موجودہ حد کے باہر قبروں سے بچتے ہوئے ستون تعمیر کئے جاسکتے ہوں اور آگے تک چھت ڈالی جاسکتی ہو تو اس طرح آگے تک چھت ڈالنا بھی درست ہوگا کیوں کہ ممانعت کی وجہ قبر پر نماز سے بچنا اور قبر کو بے حرمتی سے بچانا ہے اور یہ دونوں باتیں اس صورت میں نہیں پائی جاتیں۔

یہ حکم تو عام قبرستانوں کے لئے ہے، جو قبرستان کسی شخص یا خاندان کا خصوصی اور مملوکہ قبرستان ہو، اس میں مالکان کی اجازت بھی ضروری ہوگی!

مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت

(جواب: سوال ۱۳)

بنیادی طور پر فقہاء نے تولیت کے لئے اسلام کی شرط نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

''ويشترط للصحة بلوغه وعقله لاحريته و إسلامه.''[۲]

ترجمہ: ''تولیت کے صحیح ہونے کے لئے عاقل و بالغ ہونا شرط ہے، آزاد و مسلمان ہونا شرط نہیں۔''

لیکن یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ اشخاص پر نہ سہی؛ لیکن اسباب واموال پر ایک طرح کی ولایت ہے اور غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی؛ اسی لئے رافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کو شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے اس اطلاق سے اتفاق نہیں، وہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

''ينبغي أن يخص بوقف الذمي فان تولية الذمي على المسلمين حرام

---

[۱] عمدة القاري: ۱۵۲/۱۰ [۲] ردالمحتار: ۵۷۹/۶

لاینبغی اتباع شرط الواقف فیھا۔''[۱]

تَرْجَمَۃ: ''مناسب ہے کہ یہ حکم ذمیوں کے اوقاف کے ساتھ مخصوص ہو؛ کیوں کہ مسلمانوں پر غیر مسلم کی تولیت حرام ہے، اوراس سلسلہ میں واقف کی شرط کی پیروی بھی مناسب نہیں۔''

ارشاد ربانی "إنما یعمر مساجد اللّٰه من اٰمن باللّٰه والیوم الاٰخر" سے بھی ایک حد تک رافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے، گو''عمارۃ'' سے معنوی عمارت بھی مراد ہوسکتی ہے جو نماز اور ذکر و عبادت سے عبارت ہے اور زیادہ احتمال اسی معنی کا ہے۔[۲] کیوں کہ گر تعمیر کے معنی مادی تعمیر کے ہوں تو پھر مساجد میں غیر مسلم مزدوروں سے کام لینا بھی نادرست قرار پائے گا۔

زیادہ درست اور قرین صواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تولیت غیر مسلموں کی جائز تو ہے؛ لیکن مکروہ تحریمی، جائز اس لئے کہ تولیت کا اصل مقصود حفاظت ونگہداشت اور انتظام و انصرام ہے، متولی کو جو بعض تصرفات کے حق حاصل ہیں، وہ ضمنی حیثیت رکھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ نظم وحفاظت کا کام غیر مسلموں سے بھی لیا جاسکتا ہے، پھر اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے عثمان بن طلحہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے ہاتھ سے کعبہ کی کلید حاصل کی اور پھر انہیں کو واپس فرمادی حالاں کہ اس وقت تک عثمان دامن اسلام میں نہیں آئے تھے، تو جب ایک غیر مسلم کلید بردار کعبہ ہوسکتا ہے تو عام مساجد کا متولی کیوں نہیں ہوسکتا؟۔ البتہ یہ کراہت سے خالی نہیں؛ کیوں کہ کسی غیر مسلم سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مساجد کے حقوق کی پوری پوری رعایت کرسکے گا۔

بالخصوص ہندوستان میں مساجد کا غیر مسلم انتظامیہ کے تحت رہنا خطرات وخدشات سے خالی نہیں؛ اس لئے مسلمانوں پر ایک اجتماعی فریضہ ہے کہ وہ ایسی مساجد کو مسلمان انتظامیہ کے تحت لانے کی سعی کریں۔

والله تعالیٰ أعلم

---

[۱] تقریرات الرافعی مع الشامی: ٦/٨٤، ط: مصر

[۲] گنجائش دونوں معنوں کی ہے دیکھئے: مفاتیح الغیب للرازی: ٧/٥٩٤

کتابیات

تفسیر وعلوم قرآن:

احکام القرآن	ابن عربی
الاساس فی التفسیر	شیخ سعید حوی
تدبر قرآن	مولانا امین احسن اصلاحی
ترجمان القرآن	مولانا ابوالکلام آزاد
تفسیر ابن کثیر	شیخ اسماعیل بن کثیر دمشقی
تفسیر منار	علامہ رشید رضا مصری
الجامع لاحکام القرآن	ابوعبداللہ قرطبی
جلالین	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
الدر المنثور	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
روح المعانی	شہاب الدین سیّد محمود آلوسی
صاوی علی الجلالین	شیخ احمد بن محمد صاوی
الکشاف	جاراللہ زمخشری
مفاتیح الغیب	ابوبکر احمد بن علی رازی

حدیث وشروح حدیث:

ارشاد الساری	شہاب الدین احمد بن محمد قسطلانی
اعلاء السنن	مولانا ظفر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
بخاری شریف	محمد بن اسماعیل بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
الدرایۃ	احمد بن علی بن حجر عسقلانی
سبل السلام	محمد بن اسمٰعیل صنعانی
سنن ابی داوٗد	سلیمان بن اشعث سجستانی
سنن ابن ماجہ	ابوعبداللہ ابن ماجہ قزوینی
سنن ترمذی	امام ابوعیسیٰ ترمذی

سنن نسائی	حافظ احمد بن شعیب نسائی
شرح معانی الآثار	امام ابوجعفر طحاوی
طبرانی	طبرانی
عمدۃ القاری	بدرالدین ابومحمود بن احمد عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ
فتح الباری	احمد بن علی بن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ
فیض الباری	مولانا انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ
کنز العمال	علی متقی ہندی
مرقاۃ المفاتیح	ملا علی قاری
مسلم شریف	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری
مسند امام شافعی	محمد بن ادریس شافعی
مصنف	ابن ابی شیبہ
نصب الرایۃ	فخر الدین عثمان زیلعی
نہایہ	ابن اثیر

اصول حدیث وفقہ:

ارشاد الفحول	حافظ محمد بن علی شوکانی
اصول السرخسی	ابوبکر سرخسی
التقریر والتحبیر	محقق بن امیر الحاج
رسم المفتی	علامہ ابن عابدین شامی
معرفۃ علوم الحدیث	ابو حاکم نیساپوری
المستصفی	ابو حامد محمد بن محمد غزالی

ائمہ اربعہ کی فقہ:

بدایۃ المجتہد	ابن رشد مالکی
رحمۃ الامہ	ابو عبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن
الفقہ الاسلامی وأدلتہ	ڈاکٹر وھبہ زحیلی
کتاب الفقہ علی المذاہب	عبدالرحمٰن جزیری
کتاب الاجماع	ابن منذر

الروضۃ الندیۃ	مولانا محمد صدیق حسن

فقہ حنفی:

البحر الرائق	ابن نجیم مصری
بدائع الصنائع	ملک العلماء علاؤ الدین کاسانی
بنایہ علی الہدایہ	بدر الدین محمد بن احمد عینی
تاتارخانیہ	علامہ عالم بن علاء انصاری
تبیین الحقائق	جلال الدین بن یوسف زیلعی
تقریر الرافعی	محمد رشید رافعی
جواہر الفقہ	مولانا مفتی محمد شفیع رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
خلاصۃ الفتاوی	امام طاہر بخاری
درمختار	علاؤ الدین حصکفی
طحطاوی	علامہ ابن عابدین شامی
طحطاوی	سید احمد طحطاوی
عمدۃ الرعایہ	مولانا عبدالحئی لکھنوی
عنایہ	اکمل الدین بابرتی
فتاویٰ بزازیہ	محمد بن محمد کردری
فتاویٰ خانیہ	فخر الدین حسن قاضی خاں اوز جندی
فتح القدیر	علامہ ابن ہمام
قدوری	امام ابوالحسن قدوری
کتاب الاصل	امام ابوالحسن شیبانی
مبسوط	ابوبکر سرخسی
مجمع الانہر	شیخ محمد بن سلیمان
مجموعۃ الفتاویٰ	مولانا عبدالحئی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
مختصر الطحاوی	مام ابوجعفر طحاوی
مراقی الفلاح	علامہ حسن شرنبلالی
منحۃ الخالق	علامہ ابن عابدین شامی

ہدایہ	برہان الدین ابوالحسن مرغینانی

فقہ مالکی:

حاشیہ الدسوقی	شیخ محمد عرفہ دسوقی
الشرح الصغیر	احمد بن محمد دردیر مالکی
الشرح الکبیر	احمد بن محمد دردیر مالکی
شرح منح الجلیل	شیخ محمد علیش
المدونۃ الکبریٰ	سحنون بن سعید تنوخی
منح الجلیل	شیخ محمد علیش

فقہ شافعی:

تحفۃ المحتاج	حافظ بن حجر مکی
شرح مہذب	شیخ ابوزکریا نووی
فتح العلام	سید محمد عبداللہ جردانی
فتح المعین	شیخ زین الدین
کتاب الافصاح	عبدالفتاح حسین مکی
کتاب الام	امام محمد بن ادریس شافعی
کتاب الایضاح	شیخ عامر بن علی شماخی
المنہاج القویم	علامہ ہیثمی

فقہ حنبلی:

الاقناع	شرف الدین موسیٰ مقدسی
الروض المربع	شیخ منصور بن یوسف بہوتی
فتاویٰ شیخ الاسلام	شیخ الاسلام ابن تیمیہ
المغنی	ابن قدامہ حنبلی

خاص موضوعات پر فقہی کتب:

اسلامی عدالت	قاضی مجاہد الاسلام (حفظہ اللہ)

تنبیہ الغافل والوسنان	
علی احکام ہلال رمضان	ابن عابدین شامی
الزکاۃ وتطبیقاتہا المعاصرۃ	ڈاکٹر عبداللہ بن محمد طیار
عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل	سید عروج قادری
فقہ الزکاۃ	ڈاکٹر یوسف قرضاوی
کتاب الفسخ والتفریق	مولانا عبدالصمد رحمانی
کتاب الخراج	امام ابویوسف
کتاب العشر والخراج	مولانا عبدالصمد رحمانی

لغت:

تاج العروس	محمد مرتضیٰ زبیدی
القاموس الفقہی	سعدی ابوحبیب
لسان العرب	ابن منظور افریقی
مفردات القرآن	علامہ راغب اصفہانی

متفرقات:

الاتحاف	شیخ مرتضیٰ زبیدی
حجۃ اللہ البالغہ	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
سیرۃ النبی	سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ

نوٹس

نوٹس

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد دوم

"بڑا قابل قدر کام ہے"۔
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دارالعلوم سبیل السلام۔ حیدآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

کتاب کا نام ——— جدید فقہی مسائل جلد دوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ——— جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ——— احباب زمزم پبلشرز

ناشر ——— زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- مکتبہ دار الھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرستِ مضامین

پیش لفظ

حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی دامت برکاتہ

(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدالمرسلين

وعلى آله واصحابه اجمعين

امابعد! موجودہ کتاب ''عبادات اور چند اہم مسائل'' سے پہلے بھی حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فقہ میں متعدد کتابیں تالیف کر چکے ہیں اور ''قاموس الفقہ'' اور ''جدید فقہی مسائل'' کی وجہ سے اہم علمی طبقے میں خاصے معروف و متعارف ہیں۔ ان کتابوں کے ذریعہ جب ان کی جد و جہد اور کاوش منظر عام پر آئی تو ارباب نظر اور اہل علم وفن نے اس کو بنظر استحسان دیکھا اور حقیقت یہ ہے کہ اب اس کے بعد ان کی کسی کتاب کے لئے تقدیم وتقریظ اور اظہار تاثرات کی چنداں ضرورت نہیں تھی، پھر بھی احقر نے ان کے حکم کی تعمیل میں ''عبادات اور چند اہم مسائل'' نامی اس کتاب کو جگہ جگہ سے دیکھا، حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل میں دلائل کے تذکرہ نے جہاں اس کتاب کو اہلِ علم اور اصحاب فتاویٰ کے لئے مفید بنا دیا ہے، سہل زبان اور عام فہم اسلوب نے عوام کے لئے اس کتاب سے استفادہ کو آسان کر دیا ہے۔

اسلام کا معاملہ عیسائیت سے بالکل مختلف ہے اسلام دین فطرت ہے اس میں زمانہ کے ساتھ چلنے، زمانے کی ضروریات کو پورا کرنے اور ہر دور کی علمی تحقیقات سے آنکھیں ملانے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے، اسلام کے وقار کو باقی رکھنے کے لئے نہ تو کسی ترمیم کی ضرورت ہے اور نہ کسی نئی تعبیر وتشریح کی حاجت۔ مگر بد قسمتی سے عیسائیت کا دیکھا دیکھی اہل اسلام میں بھی متجددین کا ایک طبقہ پیدا ہو چکا ہے جس نے یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

یہ اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہے کہ ہر علم وفن کی تحقیق کے کچھ اصول وضوابط ہوتے ہیں جن کی پابندی کے بغیر اس فن کی تحقیق میں صحیح نتائج تک رسائی ممکن نہیں، قرآن وحدیث اور فقہ کی تعبیر وتشریح کے لئے بھی مکمل اصول و ضوابط ''اصول فقہ'' کی صورت میں موجود ہیں، اصول فقہ کی کتابوں میں ان قواعد وضوابط کو نہایت تحقیق سے بیان کیا جا چکا ہے۔ مگر متجددین کا یہ طبقہ اپنی تشریح وتعبیر میں اس کی پابندی تو کیا کرتا وہ تو سرے سے کسی قاعدہ و

ضابطہ کا پابند ہی نہیں ہوتا، بلکہ اکثر اوقات اس عظیم فن سے نابلد بھی ہوتا ہے، ایسی صورت میں جدید مسائل میں اظہار رائے کے لئے بہت ہی تدبر وتفکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔ کثرت مطالعہ، اس قسم کے مسائل کی مزاولت اور حالات زمانہ کی آگہی نے اسی لئے حضرت مولانا کو محتاط بنادیا ہے جس کا نمونہ اس کتاب میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو عوام وخواص سب میں مقبولیت عطا فرمائے اور مصنف کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے **وماذلك على الله بعزيز۔**

نعمت اللہ

(خادم تدریس دارالعلوم دیوبند)

ابتدائیہ

عبادات یعنی طہارت، نماز، روزہ، حج وزکوٰۃ اور قربانی وغیرہ سے متعلق بہت سے نئے مسائل ہیں، جن کو راقم الحروف نے جدید فقہی مسائل کے حصہ اول میں ذکر کیا ہے، عبادات سے متعلق جدید مسائل کے اس مجموعہ میں روزہ، زکوٰۃ، عشر وخراج، حج، ذبیحہ وغیرہ سے متعلق وہ مسائل شریک اشاعت ہیں جن پر غور وفکر کی ضرورت ہے، چوں کہ ان پر ایک گونہ تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت تھی، جس سے خواص اور اہل علم کے قلب وذہن کی کسی درجہ میں تسکین ہو سکے، اس لئے ان مضامین کا یہ مجموعہ ''عبادات اور چند اہم جدید مسائل'' کے عنوان سے علاحدہ شائع کیا جارہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ اس کوتاہ علم سے ان مسائل کی بابت جو کچھ غلطی ہوئی ہو، اہل علم ونظر سے اس پر متنبہ کرنے کی درخواست کرتا ہوں، یہ اس حقیر پر بڑا احسان ہوگا۔

اللهم أرنا الحق حقا وررزقنا اتباعه وأرنا الباطل
باطلا وارزقنا إجتنابه.

خالد سیف اللہ رحمانی

(۱۲/شعبان ۱۴۱۹ھ)

رؤیت ہلال کے احکام

اسلام نے عبادات میں بھی اور اپنے دوسرے احکام میں بھی جن کا تعلق عوام وخواص ہر دو طبقہ سے ہو، انسان کو کسی ایسی بات کا مکلّف نہیں بنایا ہے، جس کی دستیابی دشوار ہو، جس کا حصول ہر شخص کے لئے مشکل ہو اور جس کو بڑے فلاسفہ، حکماء، علماء اور دانشور ہی سمجھ سکیں اور جان سکیں اور عام لوگوں کے لئے ان کا سمجھنا ممکن نہ ہو۔

اس کی سب سے بڑی مثال استقبال قبلہ ہے۔ اگر بعینہٖ کعبہ کا استقبال ضروری قرار دیا جاتا، تو ایک حد تک موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی اور اس سے بہت زیادہ گذشتہ ادوار میں اس کا اندازہ لگانا عام آدمی کے لئے مشکل ہو جاتا، لیکن شریعت نے اس تکلف میں پڑنے کی بجائے قبلہ کی جہت اور سمت، جس میں کافی وسعت ہے، کے استقبال کو کافی سمجھا، بلکہ بعض حالات میں تو یہ بھی اجازت دی کہ اشتباہ کی صورت میں قلب کا جس طرف رجحان ہو اسی سمت نماز پڑھ لے۔ اسی طرح اوقات نماز کے لئے جسم کا سایہ، افق کی مختلف بدلتی ہوئی حالتوں اور سورج کی واضح گردش اور طلوع وغروب کو معیار بنایا گیا کہ اس کو جاننا عوام وخواص، عالم وجاہل، متمدن ووحشی، شہری و دہقانی، بڑوں اور چھوٹوں اور امیروں اور غریبوں کے لئے آسان تھا۔

لیکن اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اسلام میں ایک گونہ وحدت، یکسانیت اور اجتماعیت بھی مطلوب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ حتی الوسع اسلامی عبادات مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا مظہر ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو اسلامی حکومت اور محکمۂ قضا کا ایک مستقل فریضہ قرار دیا گیا کہ وہ شہادت کے بعد طلوع ہلال کا اعلان کریں تاکہ کسی کے لئے اختلاف کی گنجائش نہ رہے اور ایک ہی دن سبھوں کی نماز عید ادا ہو۔

اسلام کے اس بنیادی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے اب ایک نظر رؤیت ہلال کے ثبوت کی بابت فقہ کے بنیادی اصول پر بھی ڈال لیجئے۔

رؤیت ہلال کے اصول

❶ اول یہ کہ اگر مطلع صاف ہو تو فقہاء رمضان المبارک اور عید الفطر ہر دو موقعوں پر "خبر مستفیض" کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[1] خبر مستفیض کا مطلب یہ ہے کہ ایک اتنی بڑی جماعت چاند دیکھنے کی اطلاع دے جن کا جھوٹ

[1] ھدایہ: ١٤٤

پر متفق ہو جانا عادۃً نا قابلِ تصور ہو۔[١]

بعض فقہاء نے اس جمع عظیم کی تعداد مقرر کرنے کی سعی کی ہے، تاہم اس تعداد کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، ایک طرف خلف بن ایوب ہیں کہ پانچ سو شاہدین کی تعداد کو بھی کم تصور کرتے ہیں "خمسمائة ببلخ قليل" دوسری طرف حسن رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ بن زیاد ہیں کہ خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے مطلع صاف ہونے کے باوجود دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا کافی ہونا نقل کرتے ہیں اور ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اپنے زمانہ میں لوگوں کی غفلت اور سستی پر نظر کرتے ہوئے اس رائے کو قابلِ عمل قرار دیتے ہیں۔

"وينبغي العمل عليهافي زماننالأن الناس قدتكاسلواعن تراءئ الأهلة۔"[٢]

❷ دوم یہ کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو رمضان المبارک کے چاند کے لئے ایک معتبر آدمی کی خبر ضروری ہے کہ اس نے بچشم خود چاند دیکھا ہے۔[٣]

یہ خبر قاضی اور امیر المؤمنین نہ ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کے سامنے بھی مسجد میں دی جاسکتی ہے اور اس کی وجہ سے اپنے طور پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔[٤] نیز خبر دہندہ کا عادل اور متشرع ہونے کی حیثیت سے معروف ہونا بھی ضروری نہیں، بلکہ مستور الحال اور ایسے آدمی کی خبر کو بھی فقہاء نے کافی قرار دیا ہے، جس کے عادل اور ثقہ ہونے کی تحقیق نہ ہو۔[٥] بلکہ قاضی کو اگر کسی فاسق شخص کی اطلاع پر بھی کسی معاملہ میں غالب گمان ہو جائے تو بعد کے فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر عمل کر لینا چاہئے۔ شامی کا بیان ہے:

"فإن تحرى القاضى الصدق فى شهادته تقبل و إلافلا"[٦]

❸ سوم یہ کہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں عید الفطر کے لئے دو معتبر آدمیوں کی شہادت ضروری ہے۔ لیکن اس صورت میں گواہوں کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا مدار قاضی اور رؤیت ہلال کمیٹی کے اطمینان ہی پر ہے، جیسا کہ اوپر علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی تحریر گذر چکی ہے، طرابلسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی امام قرافی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے۔

"و إذاغلب على الظن صدق الفاسق قبلت شهادته و حكم بها"[٧]

تاہم محض شک کی بنا پر کبھی بھی چاند نکلنے کا فیصلہ نہیں ہوسکتا، شک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ

---

[١] جمع عظيم يقع العلم الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم: درمختار مع ردالمحتار: ٩٥/٢

[٢] تنبيه الغافل والو سنان على احكام هلال رمضان ص: ٢٣٤ (رسائل ابن عابدين: ج١)

[٣] القدوری: ص ٤٩ [٤] الفتاوى الهنديه: ١٠١/١ [٥] خلاصة الفتاوى: ٢٤٨/١

[٦] ردالمحتار: ١٧٨/٨ [٧] الفتاوى الهنديه: ١٠١/١

ہونے کا گمان یکساں طور پر ہو اور کسی ایک طرف زیادہ رجحان نہ ہو سکے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ۳۰ر شعبان کو محض اس احتمال کی بنا پر روزہ رکھنے سے منع فرمایا کہ شاید ۲۹ر کو چاند ہو چکا ہو اور آج رمضان المبارک کی پہلی تاریخ ہو۔[1]

۴ اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر مطلع ابر آلود نہ ہو تو شوال اور رمضان دونوں کے چاند میں "خبر" مطلوب ہے، مگر ضرور ہے کہ وہ خبر "مستفیض" ہو، اسی طرح مطلع ابر آلود ہو اور رمضان المبارک کے چاند کا مسئلہ ہو تو اس صورت میں بھی خبر مطلوب ہے، بہ خلاف اس صورت کے جب کہ مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ عید یا بقرعید کے چاند کا ہو کہ اس صورت میں گواہی مطلوب ہے۔

اس فرق پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بہت بہتر طریقہ پر روشنی ڈالی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عید الفطر کے چاند سے چوں کہ لوگوں کا نفع متعلق ہے، اس لئے وہ "معاملات" کے درجہ میں ہے:

"وشرط لهلال الفطر مع علة فى السماء، شروط الشهادة لأنه تعلق به نفع العباد وهوالفطر فأشبه سائرحقوقهم فاشترط له مااشترط لها من العدد والعد الة والحرية وعدم الحدفى قذف و إن تاب ولفظ الشهادة والد عوى على خلاف فيه"[2]

تَرجَمہ: "آسمان کے ابر آلود ہونے کے باوجود عید کے چاند کے لئے گواہی کی شرطیں مطلوب ہیں؛ اس لئے کہ اس سے بندوں کا نفع یعنی روزہ نہ رکھنے کا حکم متعلق ہے، لہٰذا یہ بندوں کے دوسرے حقوق کے مشابہ ہو گیا، پس اس کے لئے بھی تعداد، عدالت، آزادی اور محدود فی القذف نہ ہونے (گو تائب ہو چکا ہو) کی وہی شرطیں ہوں گی، جو دوسرے حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ہیں، ہاں گواہی کا لفظ اور دعوی بھی ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔"

اس تمہید سے اس بات کا سمجھنا آسان ہو سکے گا کہ خط، فون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ اطلاع کا کیا حکم ہے؟

تحریری اطلاع

تحریر کے ذریعہ کسی بات کی خبر و اطلاع میں دو باتیں اہم ہیں، ایک یہ کہ ایک تحریر اور دوسری تحریر کے درمیان غیر معمولی مماثلت ہوتی ہے اور جن لوگوں کو فنی مہارت حاصل ہو وہ نہایت آسانی اور چابکدستی کے ساتھ دوسروں کے خط کی نقل کر لیتے ہیں۔ فقہاء اسی کو اپنی زبان میں "الخط يشبه الخط" سے تعبیر کرتے ہیں اور مجرد تحریر کو

[1] خلاصة الفتاوى: ٢٤٨/١ [2] تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان: ص ٢٣٤ (رسائل ابن عابدين)

کسی بات کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں سمجھتے...... دوسری طرف انسانی زندگی میں اس کے مواقع بہ کثرت آتے ہیں کہ آدمی کسی بات کی اطلاع دینے خود حاضر نہیں ہوسکتا اور قاصد کے ذریعہ "نامہ رسانی" کا سہارا لیتا ہے اور بے شمار معاملات اور کاروبار ہیں جو اسی طرح طے پاتے ہیں۔

ان دو باتوں کے پیش نظر شریعت نے یہ راہ اختیار کی کہ کسی نزاعی امر کو ثابت کرنے کے لئے محض تحریر کو کافی قرار نہیں دیا، بلکہ یہ بات ضروری قرار پائی کہ گواہ بھی ہوں، اور تحریر کو یکسر غیر معتبر بھی نہیں کہا بلکہ خود قرآن نے کہا کہ جب تم قرض و ادھار کا کوئی معاملہ کرو تو لکھ لو۔[1] ظاہر ہے یہ لکھنے کی تلقین اس بات کا ثبوت ہے کہ تحریر ایک گونہ قابل اعتبار بھی ہے۔ اس کی تائید خود پیغمبر اسلام ﷺ کے تعامل سے ہوتی ہے۔ آپ ﷺ نے بادشاہوں کو خطوط لکھے۔ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زکوٰۃ کے احکام پر مشتمل خط روانہ فرمایا۔ یہ سب تحریر ہی تھی۔ اگر تحریر کا کوئی اعتبار نہ ہوتا تو دعوت اسلام اور احکام شرع کی تعلیم جیسے اہم مسائل میں آپ محض اس پر کیوں کر تکیہ کرتے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تحریر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب دوسرے قرائن سے اس بات کا غالب گمان ہو جائے کہ یہ تحریر واقعۃً اسی شخص کی ہے جس کی طرف یہ منسوب ہے۔ بادشاہوں کے نام خطوط پر آپ ﷺ کی مہر ثبت تھی اور حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس یہ فرمان ایک ثقہ صحابی کے ذریعہ پہنچا تھا جو اس بات کا غالب گمان پیدا کرنے کے لئے کافی تھا کہ یہ تحریر آپ ﷺ ہی کی جانب سے ہے۔

چنانچہ فقہاء نے بھی اسی پر عمل کیا اور ایسی تمام صورتوں میں تحریر کو معتبر قرار دیا جب خارجی قرائن سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ تحریر اسی شخص کی ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جارہی ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے فقہ کا وہ مشہور مسئلہ ہے کہ ایک قاضی کو دوسرے قاضی کے پاس اپنی تحریر بھیجنی ہو تو وہ اس کو مہر بند کرکے اور سنا کر دو اشخاص کے حوالے کردے یہ دو آدمی دوسرے قاضی کے پاس پہنچ کر اس تحریر کے قاضی کی جانب سے ہونے کی شہادت دیں۔ اب اس تحریر کا اعتبار ہوگا۔[2]

اسی طرح جو تحریر قاضی کے زیر نگیں ہو فقہاء نے اس کو مستند قرار دیا ہے:

"مایکون فی قمطره فهو تحت ختمه یؤمن علیه من الزیادة والنقصان فحصل له العلم بذالك."[3]

ترجمہ: "جو (تحریر) قاضی کے بستہ میں ہے وہ اس کے زیر نگیں ہے اور کمی و زیادتی سے مامون ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے قاضی کو اس کا یقین حاصل ہوگا۔"

دکانداروں کے پاس جو بھی کھاتے ہوتے ہیں ان پر بھی اعتماد کیا گیا ہے:

---

[1] البقرہ: ۲۸۲ [2] مختصر القدری: ص ۲۰۵ [3] الهدایہ: ۱۴۲/۳

"أماخط البياع والصراف والسمسار فهو حجة و إن لم يكن مصدرا معنونا تعرف ظاهرا بين الناس وكذا مايكتب فى مابينهم يجب أن يكون حجة للعرف." [1]

ترجمہ: "تاجر، صراف اور دلال کا نوشتہ سند ہے۔ اگر چہ اس پر عنوان درج نہ ہو اور نہ تحریر ایسی باتوں پر مشتمل ہو جو عام طور پر لوگوں کے درمیان مروج ہے، اسی طرح وہ تحریریں جو لوگ آپس میں لکھتے ہیں، ضروری ہے کہ عرف کے مطابق ان کو بھی سند تسلیم کیا جائے۔"

یہ احکام تو ان امور کی بابت ہیں جن کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو، تو ظاہر ہے کہ رؤیت ہلال میں جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے بدرجہ اولیٰ تحریر کا اعتبار ہونا چاہئے۔ البتہ ضروری ہوگا کہ خارجی قرائن سے اس بات کا گمان غالب ہو جائے کہ یہ تحریر شخص مذکور ہی کی ہے۔ اس طور پر کہ اس کی تحریر اچھی طرح ممتاز ہو، نامہ بر قابل اعتماد ہو یا اس کی مہر وغیرہ ثبت ہو، یا دستخط کی پوری طرح شناخت ہو، وغیرہ۔

پھر یہ تحریر شہادت اور گواہی کا کام نہیں دے سکتی بلکہ خبر کا کام دے سکتی ہے۔ چاند کے معاملہ میں دو موقعوں پر خبر کا اعتبار ہے۔ ایک تو مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ رمضان کے چاند کا ہو، یہاں ایک معتبر آدمی کی خبر کافی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک معتبر آدمی کی تحریر کفایت کر جائے گی۔ دوسرے جب مطلع صاف ہو تو خبر مستفیض کی ضرورت پڑتی ہے۔ خبر مستفیض سے مراد ایک ایسی جماعت کی اطلاع ہے جن کے بارے میں بے سروپا اور جھوٹی باتوں پر اتفاق ناقابل تصور ہو، یہ بھی چوں کہ خبر ہی ہے، اس لئے اس معاملہ میں بھی مختلف تحریریں مل کر خبر مستفیض کا درجہ حاصل کر لیں گی مثلاً کسی شہر سے دس پندرہ خطوط آئیں کہ وہ اور ان کے اہل شہر چاند دیکھ کر روزہ رکھ رہے ہیں تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

واقعی در رؤیت ہلال شہرت اخبار معتبر ست اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ یا بوساطت تار برقی دریافت ایں امر شد، تاوقتے کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آں نباید ساخت۔ [2]

واقعہ ہے کہ رؤیت ہلال میں خبروں کا مشہور ہونا معتبر ہے۔ اگر کسی شہر سے خبر پہنچے کہ گزشتہ شب وہاں چاند دیکھا گیا یا تار کی وساطت سے اس امر کی اطلاع ملی تو جب تک کہ بہت سی تحریروں اور متعدد خبروں سے اس کی اطلاع نہ ہو جائے۔ اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔

[1] ردالمحتار: ١٣٦/٨ [2] مجموعة الفتاوى: ٢٦٤/١

اسی طرح اگر کوئی ذمہ دار مثلاً قاضی شریعت، رؤیت ہلال کمیٹی یا ان کی طرف سے نامزد مجاز افراد اپنے یہاں شہادت لے لیں اور پھر اس کی اطلاع قاضی شریعت وغیرہ کو کریں، تو اس کا بھی اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں ہے بلکہ شہادت سے ثابت شدہ امر کی اطلاع ہے۔

البتہ تحریر کے ذریعہ شہادت معتبر نہیں ہے؛ اس لئے کہ گواہ کا قاضی کے سامنے حاضر ہونا اور روبرو آنا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر مطلع صاف نہ ہو اور عید کے چاند کا مسئلہ درپیش ہو۔ تو چوں کہ یہاں دو آدمیوں کی گواہی مطلوب ہے اور گواہی کے لئے تحریر کافی نہیں ہے، اس لئے اب محض خط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ سوائے اس کے کہ اوپر ذکر کی گئی صورت کے مطابق وہ کسی ذمہ دار کے سامنے حاضر ہو کر شہادت دے اور قاضی شریعت یا رؤیت ہلال کمیٹی کو اس کی تحریری اطلاع دے دیں۔

ٹیلی فون کے ذریعہ اطلاع

اس عاجز کی رائے ہے کہ ٹیلی فون بھی تحریر ہی کے حکم میں ہے، جس طرح دو تحریروں میں مماثلت کا اندیشہ ہے ٹھیک اسی طرح بسا اوقات انسان دو آوازوں کا فرق محسوس نہیں کر پاتا، مگر جس طرح قرائن اور دوسرے خارجی اسباب کے ذریعہ تحریر کے بارے میں صحیح ہونے کا گمان غالب حاصل ہو جائے گا۔ یہی حال ٹیلی فون کا بھی ہے۔ مثلاً آپ نے کسی شخص کو پہلے سے خبر دینے کے لئے متعین کر رکھا ہو پھر وہ وقت مقررہ پر آپ کو فون کر دے یا آپ اسی فون نمبر پر اس سے رابطہ قائم کریں جس کا تعلق اس سے ہے، نیز آپ اس آواز سے ایک گونہ آشنا بھی ہیں، تو بڑی حد تک آپ کو اس بات کا غالب گمان حاصل ہو جائے گا کہ یہ اسی خاص شخص کی آواز ہے چنانچہ بڑے بڑے دنیوی معاملات میں ہم ایسے ہی قرائن کا سہارا لیتے رہتے ہیں۔

اس لئے ان مواقع پر جن کا تعلق خبر اور اطلاع سے ہے ٹیلی فون کا بھی اعتبار ہے، لیکن جہاں شہادت اور گواہی مطلوب ہے وہاں محض فون کافی نہیں، روبرو حاضری ضروری ہے۔ ایسے مواقع پر اس تدبیر پر عمل کرنا چاہئے کہ دارالقضاء یا رؤیت ہلال کی گواہی لے لیں اور پھر فون کے ذریعہ مرکز کو اس کی اطلاع کر دیں۔

ریڈیو اور ٹی وی کی اطلاع

ریڈیو اور ٹی وی پر ظاہر ہے شہادت نہیں دی جاسکتی۔ اس پر ہونے والی اطلاع محض خبر و اعلان کے درجہ میں ہوگی۔ اگر یہ اطلاع کسی رؤیتِ ہلال کمیٹی یا قاضی شریعت کی طرف منسوب ہے تو اس علاقہ کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ محض اطلاع نہیں ہے بلکہ ایک فیصلہ کا اعلان ہے، یہ دوسرے علاقہ کے لئے خبر کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے اربابِ حل وعقد اور رؤیت ہلال سے متعلق ذمہ داروں پر موقوف رہے گا کہ

وہ اگر اس خبر کو فیصلہ کے لئے کافی سمجھیں تو فیصلہ کردیں ورنہ نہیں۔ مثلاً بہار میں امارت شرعیہ، حیدر آباد اور دہلی میں رؤیت ہلال کمیٹی قائم ہے تو اب بہار، دکن اور دہلی کے ملحقہ علاقوں میں وہاں کے ذمہ داروں کی طرف منسوب ریڈیو یا ٹی وی کی اطلاع اعلان سلطان کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ:

"خبر منادی السلطان مقبول عدلاً كان أوفاسقاً."[1]

ترجمہ: "بادشاہ کے منادی کی خبر مقبول ہے، چاہے وہ عادل (معتبر دیندار) ہو یا فاسق۔"

جب کہ دوسرے علاقوں میں چوں کہ اس کی حیثیت "منادی سلطان" کی نہیں ہے، کیوں کہ وہاں کے مسلمانوں نے ان کو اپنے علاقہ کے لئے اس کا مجاز تسلیم نہیں کیا ہے۔ لہٰذا ان کے لئے یہ محض اطلاع ہوگی، اعلان نہ ہوگا اور وہاں کے ذمہ داروں پر موقوف ہوگا کہ وہ اس کی روشنی میں فیصلہ کریں یا نہ کریں۔

ہاں! اگر پورے ہندوستان کی مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی بن جائے اور تمام علاقوں کے لوگ اس کو تسلیم کرلیں یا پورے ملک کی سطح پر امارت شرعی قائم ہو جائے اور امیر شریعت منتخب کرلیا جائے، تو اب اس کا اعلان پورے ملک کے لئے "منادی سلطان" کی اطلاع کے حکم میں ہوگا اور سبھوں کے لئے اس کی تعمیل ضروری ہوگی۔

یہ تو ان خبروں کی بابت ہے جو شرعی ذمہ داروں کی طرف منسوب ہوں۔ وہ خبریں جو مبہم انداز پر ہوں مثلاً فلاں مقام پر چاند دیکھا گیا، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تار کی اطلاع

تار کا معاملہ تحریر اور ٹیلی فون دونوں سے مختلف ہے۔ نہ اس میں خبر دینے والے کی خود کوئی تحریر ہوتی ہے نہ اس کی آواز اور نہ محکمہ ڈاک و تار اس بات کا ہی پابند ہوتا ہے کہ وہ ہر ٹیلی گرام کرنے والے سے اس کے بتائے ہوئے نام و پتے کی تحقیق و تفتیش کرتا رہے اور نہ یہاں کوئی ایسا خارجی قرینہ ہی پایا جاتا ہے، جس سے اندازہ کیا جاسکے کہ یہ خاص اسی شخص کا تار ہے جس کی طرف منسوب ہے، اس لئے ان مواقع پر بھی تار کی اطلاع کا اعتبار نہ ہوگا جہاں خبریں معتبر ہیں۔ ہاں! اگر آئندہ قانونی یا عملی طور پر ایسی کوئی صورت پیدا کی جاسکتی ہو تو گنجائش نکل سکتی ہے۔ حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا جو فتویٰ رؤیت ہلال کی تحریری اطلاع کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ:

"اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ، یا بوساطت تار برقی دریافت

---

[1] فتاوی عالمگیری: ۵/ ۳۰۹

ایں امر شد، تاوقتے کہ شہرت آں نشو داز تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آن نہ باید ساخت۔ ''[۱]

خط، تار اور ٹیلی فون کی خبروں کے سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کا فیصلہ حسب ذیل ہے:

''تار، خط، ٹیلی فون کی خبر معتبر نہیں ہے۔ ہاں اگر خصوصی انتظام کے تحت متعدد جگہوں سے متعدد تار، ٹیلی فون اور خطوط آئیں اور علماء کہیں کہ ان سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے تو اس بنیاد پر علماء کا فیصلہ قابل قبول ہوگا۔

رؤیت ہلال میں جہاز اور خوردبین کا حکم

چاند کے ثبوت کے سلسلہ میں فقہاء نے جو قواعد مقرر کئے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مطلع ابر آلود نہ ہو تب تو یقینی ''خبر'' مطلوب ہے؛ اس لئے ایسی صورت میں تو ہوائی جہاز سے اڑ کر یا دوربین کے ذریعہ رؤیت کا اعتبار نہ کیا جائے گا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود معمول کی حالت میں چاند کا نظر نہ آنا چاند کے طلوع ہونے کو مشتبہ کر دیتا ہے، مطلع ابر آلود ہو تو گمان غالب کافی ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ہوائی جہاز یا دوربین کے ذریعہ رؤیت معتبر ہونی چاہئے بشرطیکہ ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز اتنی اونچی نہ کی گئی ہو کہ مطلع بدل جائے۔ چنانچہ مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کی تجویز (۷) اس طرح ہے:

''ہوائی جہاز سے اتنی بلندی پر اڑ کر چاند دیکھنا جس سے مطلع متاثر ہوتا ہو معتبر نہیں ہے اور شریعت نے اس کا مکلّف بھی نہیں کیا ہے، فقہی کتابوں میں جہاں اونچی جگہوں پر چڑھ کر چاند دیکھنے کا تذکرہ ہے۔ اس سے مراد وہ اونچائی ہے جو عموماً شہروں میں ہوا کرتی ہے تا کہ مکانوں اور درختوں کی بلندی افق کو دیکھنے میں حائل نہ ہو خواہ وہ کسی ذریعہ سے ہو۔ لہٰذا ہوائی جہاز سے اس قدر اونچائی پر پہنچ کر اگر چاند دیکھا جائے جس سے مطلع بدل جاتا ہے تو وہ وہاں کی زمین والوں کے لئے معتبر رؤیت قرار نہیں پائے گی۔''

اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ جدید آلات کے ذریعہ رؤیت کی حیثیت محض کشف کی ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز وجود میں نہ ہو اور اس کی وجہ سے خواہ مخواہ نظر آنے لگے، بلکہ وہ ایک موجود شئے کو جسے ہم دوری، غبار یا بصارت و نظر کی کمی کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے، ہمارے لئے قابل دید بنا دیتی ہے۔ اس کی نظیر خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی ملتی ہے کہ اگر کوئی شخص بلند مقامات سے چاند دیکھے جب کہ نیچے سے چاند نظر نہ

[۱] مجموعة الفتاوى: ۱/۲٦٤

آرہا ہو تو اس کی اطلاع قابل اعتبار ہوگی[۱]

فلکیاتی تحقیق کی رعایت

اسلام کے اصول سادہ اور فطری ہیں۔ اس نے مختلف عبادتوں اور تہواروں کے اوقات کے لئے ایسی چیزوں کو معیار بنایا ہے، جن کا سمجھنا اور جاننا ہر عام وخواص اور ناخواندہ و تعلیم یافتہ آدمی کے لئے ممکن تھا؛ اسی لئے اس نے قمری مہینوں کے بارے میں تکلفات سے کام لینے کے بجائے چاند دیکھنے یا مہینہ کے تیس دن مکمل کر لینے کو "معیار" قرار دیا ہے؛ اس لئے امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی اور عام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فلکیاتی علوم اور حساب پر عید و رمضان کا فیصلہ درست نہیں۔ یہ نشاندہی دوسروں کے علاوہ خود اس کے حق میں بھی کوئی دلیل نہیں۔ بعض شوافع مثلاً امام سبکی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اور متاخرین فقہاء میں قاضی عبدالجبار کے نزدیک ایسے شخص کی پیش گوئی اس کے اور ان لوگوں کے حق میں معتبر ہے جو اس کو صحیح باور کرتے ہوں۔ عام لوگوں کے لئے خود ان کے یہاں بھی یہ حجت نہیں ہے۔[۲]

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو اسلام کا مزاج ہی ان امور میں ایسی تکلف آمیز تحقیقات کا نہیں ہے جن کا ہر عام و خاص آدمی سے تعلق ہو۔ دوسرے اہل فن کی رائیں کبھی ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوتی ہیں اور کبھی غلط بھی ثابت ہوتی ہیں جیسا کہ آئے دن جنتریوں اور تقویموں کے سلسلہ میں مشاہدہ ہے۔ ہاں ہجری سنہ کو رائج کرنے کے لئے ایسے مہینوں میں فنی اندازوں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جس کی کسی خاص تاریخ سے کوئی شرعی عبادت متعلق نہ ہو۔ اس میں قباحت کی کوئی وجہ نہیں، البتہ فلکیاتی تحقیق سے اس قدر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ جس تاریخ کو طلوع ہلال کا امکان نہ ہو، اس روز رؤیت ہلال کی شہادت کافی تحقیق اور ناقبل تردید تعداد کی گواہی کے بغیر تسلیم نہ کی جائے اور جس دن فنی اعتبار سے طلوع ہلال کا امکان زیادہ ہو، اس دن معمولی خبر پر بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا اس مسئلہ میں اصل ایسی خبر کا پایا جانا ہے، جس سے قاضی کا قلب مطمئن ہو جائے اور اس طرح کی فنی تائید معمولی خبر کے لئے بھی تقویت و تائید کا باعث بن جاتی ہے۔

سلطان کا قائم مقام

رؤیت ہلال کے مسئلہ پر اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس میں بار بار قاضی کا ذکر آیا ہے، اصل یہ ہے کہ اسلام کے اجتماعی نظام میں عبادت میں بھی اجتماعیت، وحدت اور مرکزیت کو باقی رکھنے کی غرض سے اسلامی

[۱] ردالمحتار: ۱۲۷/۱ [۲] کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۵۵۱/۱، ردالمحتار: ۱۲۵،۲۶/۲ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسالہ تنبیہ الغافل والوسنان میں اس نقطہ نظر پر مفصل رد فرمایا ہے۔

حکومت کا خاص کردار رکھا گیا ہے، امام المسلمین یا اس کے نائب کو امامت کا سب سے زیادہ حق دار قرار دیا گیا، زکوۃ کے لئے اس بات کو ضروری کہا گیا کہ وہ حکومت کے بیت المال میں جمع کی جائے، حج بھی حکومت کے مقررہ امیر الحج کے ساتھ انجام دیا جانا چاہئے۔ خود حضور ﷺ نے ۹ھ میں حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو حج کا امیر مقرر فرمایا، عید اور رمضان المبارک میں چاند کی تحقیق اور اس کا اعلان نیز عیدین کا قیام اور اہتمام بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے اور امیر ہی کی طرف سے ملنے والی ولایت کے تحت ''قاضی'' بھی ان فرائض کو انجام دیتا ہے، امیر ایسا بھی کرسکتا ہے کہ کسی جماعت یا کمیٹی کو کسی مسئلہ کا فیصلہ کرنے کا مجاز بنادے۔

ہندوستان یا اس جیسے ممالک میں...... جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں...... تین صورتیں ہیں:

❶ اول یہ کہ مسلمان بطور خود کسی امیر کا انتخاب کریں یا باہمی رضامندی سے قاضی مقرر کرلیں اور وہ ان امور کو طے کرے۔ فتح القدیر، بحر، شامی وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔[1]

❷ ایسا نہ ہوسکے تو اجتماعی طور پر رؤیت ہلال کمیٹی بنائی جائے جس میں علماء فقہ ضرور ہوں اور انہیں کا فیصلہ تسلیم کیا جائے۔

❸ دیہات وغیرہ جہاں ایسی کمیٹیوں کا بھی بنایا جانا ممکن نہ ہو، وہاں موجود علماء خود فیصلہ کریں۔ بقول مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی:

''العالم الثقة فی بلدة لا حاکم فیها قائم مقامه.''[2]

اختلاف مطالع کی بحث

مطلع کے معنی چاند کے طلوع ہونے کی جگہ کے ہیں۔ اس طرح ''اختلاف مطلع'' کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کے مختلف خطوں میں چاند کے طلوع ہونے اور نظر آنے کی جگہ الگ الگ ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ ایک جگہ چاند نمودار ہو اور دوسری جگہ نہ ہو۔ ایک جگہ ایک دن چاند نظر آئے اور دوسری جگہ دوسرے دن۔

اب یہاں دو سوالات ہیں ایک یہ کہ ''اختلاف مطلع'' پایا بھی جاتا ہے، یا نہیں؟ دوسرے اگر پایا جاتا ہے تو اس کا اعتبار بھی ہوگا یا نہیں؟

پہلا مسئلہ اب نظری نہیں رہا بلکہ یہ بات مشاہدہ اور تجربہ کی سطح پر ثابت ہوچکی ہے کہ دنیا کے مختلف علاقوں میں مطلع کا اختلاف پایا جاتا ہے؛ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بعض مقامات ایسے ہیں جن کے درمیان

---

[1] فتح القدیر: ٣٦٥/٦، البحر الرائق: ٢٩٨/٦، رد المحتار: ٤٣/٨ [2] عمدة الرعایه علی شرح الوقایه: ٣٠٩/١

بارہ بارہ گھنٹوں کا فرق ہے۔ عین اس وقت جب ایک جگہ دن اپنے شباب پر رہتا ہے تو دوسری جگہ رات اپنا آدھا سفر طے کر چکی ہوتی ہے۔ ٹھیک اس وقت جب ایک مقام پر ظہر کا وقت ہوتا ہے دوسری جگہ مغرب کا وقت ہو چکا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں ان کا مطلع ایک تو ہو ہی نہیں سکتا۔ فرض کیجئے کہ جہاں مغرب کا وقت ہے اگر وہاں چاند نظر آئے تو کیا جہاں ظہر کا وقت ہے وہاں بھی چاند نظر آ جائے گا یا اس کو مغرب کا وقت کر لیا جائے گا؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلع کا اختلاف معتبر بھی ہوگا یا نہیں؟ احناف کا مشہور مسلک یہی ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اگر مشرق کے کسی خطہ میں چاند نظر آیا تو وہ مغربی خطوں کے باشندوں کے لئے بھی حجت ہوگا اور یہی رؤیت ان کے لئے عیدین و رمضان ثابت کرنے کو کافی ہوگی...... امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور کچھ دوسرے فقہاء کے یہاں اس اختلاف مطالع کا اعتبار ہے اور ان کے یہاں ایک مقام کی رؤیت دوسرے مقام کے لئے بھی رؤیت اور چاند دیکھے جانے کی دلیل نہیں ہے۔ وہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی جس روایت کو وہ اپنی دلیل بناتے ہیں وہ ان کے نقطہ نظر کے لئے صریح اور واضح نہیں ہے۔ البتہ یہ بات بہت واضح ہے کہ نمازوں کے اوقات میں سبھی اختلاف اوقات کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر ایک جگہ ظہر یا عشاء کا وقت ہو چکا ہو اور دوسری جگہ نہ ہوا ہو تو جہاں وقت نہ ہوا ہو وہاں کے لوگ محض اس بناء پر ظہر و عشاء کی نماز ادا نہیں کر سکتے کہ دوسری جگہ ان نمازوں کا وقت ہو چکا ہے یا اگر ایک جگہ مہینہ کا ۲۸ واں ہی دن ہے اور دوسری جگہ ۲۹ واں، جہاں چاند نظر آ گیا تو محض اس بناء پر ۲۸ ویں تاریخ ہی پر مہینہ ختم کر کے اگلے دن رمضان یا عید نہیں کی جائے گی کہ دوسری جگہ چاند نظر آ گیا ہے۔

اس لئے یہ بات انتہائی منطقی ہے کہ مطلع کا اختلاف اور اسی لحاظ سے رمضان و عید کا اختلاف تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ فقہاء متقدمین کے دور میں ایک تو معلوم کائنات کی یہ وسعت دریافت ہی نہ ہوئی تھی اور ممالک ہی نہیں، کئی براعظموں سے دنیا بے خبر اور ناآشنا تھی۔ پھر اس میں بھی مسلمان جزیرۃ العرب اور خلیجی علاقوں میں محدود تھے، اس وقت تک شاید یہ بات ممکن رہی ہو اور ان کے مطلع میں اتنا فرق نہ رہا ہو کہ اس کو الگ الگ سمجھا جائے، اس لئے فقہاء نے ایسا کہا ہو۔ چنانچہ خود فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ''مراقی الفلاح'' کے مصنف لکھتے ہیں:

''وقيل يختلف ثبوته باختلاف المطالع واختاره صاحب التجريد وغيره كما إذا زالت الشمس عند قوم وغربت عند غيرهم فالظهر على الأولين لا المغرب لعدم إنعقاد السبب في حقهم.''[1]

---

[1] مراقي الفلاح: ٤٣٢، ط: بولاق مصر

ترجمہ: ''بعض حضرات کی رائے ہے کہ اختلاف مطالع کی وجہ سے رؤیت ہلال کے ثبوت میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے۔ تجرید القدوری کے مصنف نے اسی کو ترجیح دیا ہے جیسا کہ جب کچھ لوگوں کے یہاں آفتاب ڈھل جائے اور دوسروں کے یہاں غروب ہو جائے تو پہلے لوگوں پر ظہر ہے نہ کہ مغرب اس لئے کہ ان کے حق میں مغرب کا سبب متحقق نہیں ہوا ہے۔''

نیز اسی کے حاشیہ پر علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

''وهوالأشبه ...... لأن إنفصال الهلال من شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار كما فى دخول الوقت وخروجه وهذا مثبت فى علم الأفلاك والهيأة وأقل ماتختلف فيه المطالع مسيرة شهر كمافى الجواهر''[1]

ترجمہ: ''یہی رائے زیادہ صحیح ہے؛ اس لئے کہ چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، جیسا کہ اوقات (نماز) کی آمدورفت میں، اور یہ فلکیات اور علم ہیئت کے مطابق ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔ نیز کم سے کم جس سے اختلاف مطالع واقع ہوتا ہے، وہ ایک ماہ کی مسافت ہے جیسا کہ جواہر نامی کتاب میں ہے۔''

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

''أهل بلدة إذا رأوا الهلال هل يلزمه ذلك فى حق أهل بلدة أخرى اختلف المشائخ فيه بعضهم قالوا لايلزم..... وفى القدورى، اذا كان بين البلدتين تفاوت لايختلف المطالع لزمه.''[2]

ترجمہ: ''ایک شہر والے جب چاند دیکھ لیں، تو کیا تمام شہر والوں کے حق میں رؤیت لازم ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے لازم نہیں ہوگی......اور قدوری میں ہے کہ اگر دوشہروں کے درمیان ایسا تفاوت ہو کہ مطلع تبدیل نہ ہوتا ہو تو، اس صورت میں رؤیت لازم ہوگی۔''

صاحب ہدایہ اپنی کتاب ''مختارات النوازل'' میں ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

''أهل بلدة صاموا تسعةوعشرين يوما بالرؤية وأهل بلدة أخرى صاموا ثلاثين بالرؤية فعلى الأولين قضاء يوم إذالم يختلف المطالع بينهما وأما إذا اختلف لا يجب القضاء.''

ترجمہ: ''ایک شہر والوں نے رؤیت ہلال کے بعد ۲۹ روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے چاند

---

[1] طحطاوی: ٦،٤١، ط: بولاق مصر [2] الفتاوى التاتارخانيه: ٣٥٥/٢

ہی کی بنا پر ۳۰ روزے رکھے تو اگر ان دونوں شہروں میں مطلع کا اختلاف نہ ہو تو ۲۹ روزے رکھنے والوں کو ایک دن کی قضا کرنی ہوگی اور اگر دونوں شہروں کا مطلع جداگانہ ہو تو قضا کی ضرورت نہیں۔"

محدث علامہ زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کنز الدقائق کی شرح "تبیین الحقائق" میں اس پر تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ انہوں نے اختلاف مطالع کی بحث میں فقہاء احناف کا اختلاف نقل کرنے کے بعد خود جو فیصلہ کیا ہے، وہ یہ ہے:

"الأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف المطالع كمافى دخول وقت الصلوة وخروجه يختلف باختلاف الأقطار." [1]

تَرجَمہ: "زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے؛ اس لئے کہ ہر جماعت اسی کی مخاطب ہوتی ہے جو اس کو درپیش ہو اور چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا مطالع کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے جیسا کہ نمازوں کے اوقات ابتدائی اور انتہائی علاقائی اختلاف کی بناء پر مختلف ہوتے رہتے ہیں۔"

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اس موضوع پر مفصل بحث کرنے کے بعد جو جچا تلا فیصلہ کیا ہے، وہ انہیں کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

"أصح المذاہب عقلاً ونقلاً ہمین است کہ ہر دو بلدہ کہ فیما بین آنہا مسافتے باشد کہ درآں اختلاف مطالع می شود وتقدیرش مسافت یک ماہ است دریں صورت حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر نخواہد شد و در بلاد متقاربہ کہ مسافت کم از کم یک ماہ داشتہ باشند حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر لازم خواہد باشد۔" [2]

تَرجَمہ: "عقل ونقل ہر دو لحاظ سے سب سے صحیح مسلک یہی ہے کہ ایسے دو شہر جن میں اتنا فاصلہ ہو کہ ان کے مطلع بدل جائیں جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت سے کیا جاتا ہے۔ اس میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے معتبر نہیں ہونی چاہئے اور قریبی شہروں میں جن کے مابین ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر میں رؤیت دوسرے شہر کے لئے لازمی اور ضروری ہوگی۔"

راقم الحروف کے خیال میں یہ رائے بہت معتدل، متوازن اور قرین عقل ہے، البتہ اختلاف مطالع کی حد یں متعین کرنے میں "ایک ماہ کی مسافت" کی قید کی بجائے جدید ماہرین فلکیات کے حساب اور ان کی رائے پر اعتماد کیا جانا زیادہ مناسب ہوگا۔

---

[1] تبيين الحقائق: ۳۲۱/۱ [2] مجموعة الفتاوىٰ على هامش خلاصة الفتاوىٰ: ۲۵٦/۱-۲۵۵

مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ منعقدہ ۳،۴؍مئی ۱۹۶۷ء میں مختلف مکاتب فکر کے علماء اور نمائندہ شخصیتوں نے مل کر اس مسئلہ کی بابت جو فیصلہ کیا تھا، وہ حسب ذیل ہے:

❶ نفس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلاف مطالع مسلّم ہے۔ یہ ایک واقعاتی چیز ہے اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

❷ البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم اور افطار صوم کے باب میں یہ اختلاف مطلع معتبر ہے یا نہیں؟ ...... محققین احناف اور علماء امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلاد بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلاف مطلع معتبر ہے۔

❸ بلاد بعیدہ سے مراد یہ ہے کہ ان میں باہم اس قدر دوری واقع ہو کہ عادتاً ان کی رؤیت میں ایک دن کا فرق ہوتا ہے۔ ایک شہر میں ایک دن پہلے چاند نظر آتا ہے اور دوسرے میں ایک دن کے بعد۔ ان بلاد بعیدہ میں اگر ایک کی رؤیت دوسرے کے لئے لازم کردی جائے تو مہینہ کسی جگہ ۲۸ دن کا رہ جائے گا اور کسی جگہ ۳۰ دن کا قرار پائے گا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کی روایت سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

❹ بلاد قریبہ وہ شہر ہیں جن کی رؤیت میں عادۃً ایک دن کا فرق نہیں پڑتا۔ فقہاء ایک ماہ کی مسافت کی دوری کو جو تقریباً ۵۰۰ یا ۶۰۰ میل ہوتا ہے، بلاد بعیدہ قرار دیتے ہیں اور اس سے کم کو بلاد قریبہ، مجلس اس سلسلہ میں ایک ایسے چارٹ کی ضرورت سمجھتی ہے جس سے معلوم ہوجائے کہ مطلع کتنی مسافت پر بدلتا ہے اور کن کن ملکوں کا مطلع ایک ہے؟

❺ ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے۔ علماء ہند و پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے اور غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو۔ اس بنیاد پر ان دونوں ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے، شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دونوں ملکوں کے تمام اہل شہر پر لازم ہوگا۔

❻ مصر اور حجاز جیسے دور دراز ملکوں کا مطلع ہند و پاک کے مطلع سے علیحدہ ہے۔ یہاں کی رؤیت ان ملکوں کے لئے اور ان ملکوں کی رؤیت یہاں کے لئے ہر حالت میں لازم اور قابل قبول نہیں ہے؛ اس لئے کہ ان میں اور ہند و پاک میں اتنی دوری ہے کہ عموماً ایک دن کا فرق ان میں واقع ہوجاتا ہے اور بعض اوقات اس سے بھی زیادہ۔

نقارخانۂ علم میں ایک طوطی کی آواز

رؤیت ہلال کے مسئلہ میں آئے دن دین اور علماء دین کی جو بے آبروئی ہوتی ہے اور پورے ملک میں

مسلمانوں کے درمیان جو اختلاف و انتشار رونما ہوتا ہے، واقعہ ہے کہ وہ حساس اور دردمند لوگوں کے لئے نہایت تکلیف دہ ہے، معلوم نہیں کتنی کانفرنسیں اور نشستیں اور کتنے جلسے اور سمینار ہیں کہ اس موضوع پر ہو چکے ہیں، مگر عملاً ہنوز روز اول ہے!

حقیقت یہ ہے کہ اس کا حل سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کی تمام جماعتیں، مکاتب فکر ادارے اور مسلمانوں میں بااثر شخصیتیں فروعی اختلافات سے پرے اٹھ کر جمع ہوں اور مرکزی سطح پر ایک رؤیت ہلال کمیٹی کی تشکیل دیں اور ہر ریاست میں اس کی شاخیں مقرر کریں، پھر یہی کمیٹی رؤیت ہلال کا فیصلہ کرے اور ریڈیو سے اس کا اعلان ہو جائے، اس طرح امت ایک بڑے اختلاف سے بچ سکے گی، اور خدا کی شریعت علماء کے باہمی تنافس سے ہونے والی بے آبروئی اور اس کی بناء پر خدا بیزار اور دین بیگانوں کے طعنہ و تشنیع سے محفوظ رہ سکے گی۔

مسلمانوں کی وحدت، انتشار سے حفاظت، دین و شریعت کی حرمت اور ہر طبقہ کے علماء اور ارباب حل وعقد کے وقار و اعتبار کی برقراری کے لئے کیا علماء دین اور خادمین شریعت اتنی سی فراخ چشمی اور کشادہ قلبی کے لئے بھی تیار نہیں ہیں؟؟؟

زکوٰۃ ...... کچھ نئے مسائل

سوالنامہ

زکوٰۃ کس قسم کے اموال میں واجب ہے؟
وجوب زکوٰۃ کی وہ شرطیں جن کا تعلق محل زکوٰۃ یعنی اموال سے ہے۔

پہلی شرط ملک تام

ملک تام سے کیا مراد ہے؟ اس ذیل میں چند سوالات:

❶ مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کر دی گئی ہو، لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہو سکی ہے، وہ قیمت جو ادا کی جا چکی اور وہ مال جو خریدار کے ملک میں آ چکا، لیکن قبضہ میں نہیں آیا، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

❷ کرائے کے معاملہ میں دی گئی پیشگی رقم یا ڈپوزٹ جو عقد اجارہ کے فسخ ہو جانے یا مدت پوری ہو جانے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، اس نقد کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، کرایہ دار پر یا مالک مکان پر؟

❸ جس مال کا کوئی مالک معین نہ ہو جیسے مدارس اور اداروں میں جمع ہونے والی رقم، ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

❹ وہ مال جو کسی شخص کے قبضہ میں بطور حرام آتا ہے مثلاً رشوت کا مال، بینک کا سود وغیرہ، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

اگر یہ اموال حرام حلال مال میں اس طرح مخلوط ہو گئے ہوں کہ ان میں باہم تمیز مشکل ہو، تو اس صورت میں ان مخلوط اموال میں وجوب زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟

❺ دین کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، دائن پر جس کی ملک ہے لیکن قبضہ نہیں یا مدیون پر جس کے قبضہ وتصرف میں ہے لیکن اس کے ملک میں نہیں یا دین کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی، کیا اگر مدیون باوجود قدرت کے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہو اور اس مال کو تجارت میں لگا کر استفادہ کر رہا ہو، ایسی صورت میں اس مدیون پر زکوٰۃ واجب قرار دی جا سکتی ہے؟

وصولیابی کی امید اور ناامیدی کے اعتبار سے دین کی قسمیں اور وجوب زکوٰۃ کا حکم اور اگر زکوٰۃ واجب ہوگی تو کب اور وصولیابی کے بعد سابق کی زکوٰۃ بھی دینی ہوگی یا وصول ہونے کے بعد مستقبل کی زکوٰۃ واجب ہوگی؟

❻ سرکاری محکموں اور مختلف پرائیویٹ کمپنیز میں جو لوگ ملازم ہیں ان کی ماہانہ یافت میں سے ایک حصہ کرکے ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے اور کچھ فی صد سرکار یا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی طرف اسے اس میں اضافہ کرتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے وقت وہ پوری رقم ملازم کو دے دی جاتی ہے، دوران ملازمت بھی بعض خاص قواعد کی پابندی کرتے ہوئے ملازم کو اپنے اس محفوظ فنڈ سے کچھ حصہ نکالنے کا اختیار ہوتا ہے، بعض اوقات ہر دو قسم کی مذکورہ رقوم پر سرکار یا کمپنی انٹرسٹ کے نام سے بھی کچھ اضافہ جوڑ کر آخر میں وہ مجموعی رقم ملازمین کو ادا کرتی ہے، یہ رقم عام اصطلاح میں پراویڈنٹ فنڈ کہلاتی ہے۔

پراویڈنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا رقوم پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اگر ہوگی تو کب؟ اور اگر زکوٰۃ وصولیابی کے وقت واجب ہوگی تو سابق کی بھی واجب ہوگی یا آئندہ سال گذرنے پر؟

دوسری شرط نما.................نما کی حقیقت اور اس کی صورتیں

تیسری شرط.................حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا

حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ

❶ کیا حاجت اصلیہ کا تعین ہر دور اور ماحول میں اس کے اعتبار سے کیا جائے گا؟

چوتھی شرط.................دین سے محفوظ ہونا

کون سا دین مانع زکوٰۃ ہے؟ دین کی قسمیں اور ان کے احکام

❶ دین طویل الاجل، آج کے دور میں زراعتی قرض Agricultural loan مکان کے لئے Building Construction loan اور اس طرح کے مختلف قرض سرکار اپنے شہریوں کو دیتی ہے، جن کے لئے ۵ سال سے لے کر ۳۰، ۴۰ سال کی طویل مدت مقرر کی جاتی ہے، اس مدت کے دوران قسط وار قرض کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اس قرض کی مقدار بھی عموماً بہت بڑی ہوتی ہے مثلاً زید نے اپنے کسی تجارتی کاروبار کے لئے پانچ کڑور روپئے قرض لئے جسے پچاس قسطوں میں ادا کرنا ہے یعنی سالانہ دس لاکھ روپئے ادا کرنا یا کسی شخص نے ٹریکٹر کی خریداری کے لئے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا ہے جسے دس سال میں دس دس ہزار سالانہ کے لحاظ سے ادا کرنا ہے، ان صورتوں میں وجوب زکوٰۃ کے لئے اموال زکوٰۃ سے پورے قرض کو منہا کیا جائے گا یا سالانہ واجب الاداء قسط

وضع کر کے باقی اموال پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟

اسلام میں کن اموال میں زکوٰۃ واجب ہے؟ چند اور سوالات:

کمپنیز پر زکوٰۃ

کسی بھی کمپنی میں متعدد شرکاء ہوتے ہیں، اور اپنے اپنے حصہ کے مطابق اثاثے اور آمدنی کے مالک ہوتے ہیں، بعض ایسی صورتیں ہوسکتی ہیں جس میں کمپنی کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کروڑوں روپے کو پہنچتا ہو جس میں نصاب وجوب زکوٰۃ موجود ہے، لیکن اس کے شرکاء اور حصہ داروں کی تعداد اتنی بڑی ہے کہ کمپنی کی مجموعی مالیت کی تقسیم حصہ داروں پر کی جائے تو ان میں سے کوئی بھی صاحب نصاب نہیں ہوتا یا کچھ لوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا یا ہر فرد کے انفرادی حصہ کا؟

ہیرے اور جواہرات

❶ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کی جاتی ہے، جو لوگ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کرتے ہیں بہ ظاہر مال تجارت ہونے کی وجہ سے ان پر تو زکوٰۃ واجب ہوگی ہی، لیکن دوسرا سوال یہ ابھرتا ہے کہ جو لوگ انکم ٹیکس اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لئے نقد روپیوں یا سونے چاندی کی صورت میں اپنے سرمائے کو محفوظ کرنے کے بجائے ہیرے، جواہرات لاکھوں روپے کے خرید کر محفوظ کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہیرے جواہرات حوائج اصلیہ میں نہیں ہیں اور بڑی مالیت رکھتے ہیں، شرعاً ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ بعض اوقات خواتین محض تزئین و آرائش کے لئے ہیرے جواہرات استعمال کرتی ہیں، ان کا مقصد تمول نہیں ہوتا ہے، وجوب زکوٰۃ کے بارے میں ان کا کیا حکم ہوگا؟

اموال تجارت پر زکوٰۃ

سامان تجارت جو تاجر کے قبضہ میں ہے ادائیگی زکوٰۃ کے دن ان کی مالیت کا تعین کس نرخ سے کیا جائے، اپنی لاگت کے حساب سے کریں یا اس دن کی قوت خرید کا اعتبار کیا جائے، پھر یہ کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا یا پھٹکر فروختگی کا اعتبار ہوگا؟

جو لوگ اراضی کی خرید و فروخت کو ایک تجارتی کاروبار کے طور پر کرتے ہیں سال پورا ہونے پر نقد رقم کے علاوہ جو اراضی ان کی ملکیت میں ہیں وہ اراضی بھی اموال زکوٰۃ میں شمار ہوں گی؟ اور ان پر زکوٰۃ کا وجوب قوت خرید کے اعتبار سے ہوگا یا متوقع قیمت فروخت کا اعتبار ہوگا؟

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

مختلف تجارتی کمپنیاں اپنے شیئرز فروخت کرتی ہیں یہ شرکت کی ایک صورت ہے، کمپنی قائم کرتے وقت کچھ اکائیاں طے کرلی جاتی ہیں، ہر یونٹ (اکائی) ایک شیئر ہوتا ہے اور اس کی ایک خاص قیمت ہوتی ہے، کمپنی جو کچھ منافع کمائے گی شیئرز ہولڈرز اس میں اپنے حصے کے تناسب سے نفع کے حقدار ہوں گے، شیئرز دراصل کسی، تجارتی کمپنی کے ایک خاص حصہ کی ملکیت ہے، واضح رہے کہ بعد کو ان شیئرز کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور کمپنی کے نفع ونقصان اور اس کی ساکھ کے پیش نظر ان شیئرز کی قیمت گھٹتی اور بڑھتی ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ ان شیئرز پر ایک تجارتی سرمایہ ہونے کی حیثیت سے زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے وقت ان شیئرز کی مالیت کا تعین ان کی بنیادی قیمت کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا یا بہ وقت ادائے زکوٰۃ مارکیٹ میں اس کا جو نرخ ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

بونڈز سے مراد یہ ہے کہ اکثر حکومتیں یا مختلف کمپنیز لوگوں سے قرضے مانگتی ہیں اور ان قرضوں کی واپسی کے لئے کچھ مدت (۵ سال، ۱۰ سال وغیرہ) مقرر کرتی ہیں اور کچھ شرح فی صد سود کا بھی اعلان کرتی ہیں اور بہ طور ثبوت قرض دہندہ کو سرٹیفکٹ ایشو کرتی ہیں وہی بونڈ ہے، سوال یہاں پر صرف اتنا ہے کہ جو کچھ سود کے نام پر دیا جاتا ہے اس کی حرمت میں تو کوئی شبہ نہیں قرض دہندہ نے جو سرمایہ بونڈز پر لگایا ہے اس کی زکوٰۃ اسے ادا کرنی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ادا کرنی ہوگی تو سال بہ سال یا بونڈ کے کیش کرانے کے وقت، سبھی گذرے ہوئے برسوں کی یا صرف آئندہ کی؟

سامان تجارت پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ؟

❶ ایسا سامان جو خرید کیا جا چکا ہو لیکن ابھی قبضہ میں نہیں آیا ہو، بعض فقہاء کے نزدیک اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اکثر مشائخ عراق نے اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی ہے۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

"أماالمشترى قبل القبض فقد قال عامة مشائخ العراق إنه لايكون نصابا قبل القبض عندهم جميعا قال غيرهم من المشائخ هو على الخلاف الذى ذكر نا فى الثمن قال بعضهم هو نصاب قبل القبض بلا خلاف."[1]

ترجمہ: "خرید کی ہوئی شئ جس پر ابھی قبضہ نہیں کیا ہو، تو اکثر مشائخ عراق نے نقل کیا ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے ان حضرات کے نزدیک نصاب نہیں ہوگا، دوسرے مشائخ کہتے ہیں کہ اس میں بھی

[1] تاتارخانیہ: ۲ ۳۰۳

وہی اختلاف ہے جو ثمن کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مبیع قبضہ سے پہلے بھی بالاتفاق نصاب ہے۔"

علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ تجارت کے لئے خرید کردہ سامان پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ نہیں۔

"ولا فيما إشتراه تجارة قبل قبضه."[1]

اس لئے اس حقیر کی رائے ہے کہ ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ خریدار پر واجب نہیں کہ خریدے ہوئے، مال پر گو اس کی ملکیت قائم ہے، لیکن قبضہ ثابت نہیں، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ تینوں اس بات پر متفق ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ملک مطلق شرط ہے اور ملک مطلق کے لئے ملک رقبہ (اصلی شی کا مالک ہونا) اور قبضہ دونوں ضروری ہے:

"ومنها الملك المطلق وهو ان يكون ملكاً له رقبةً ويدًاوهذا قول اصحا بنا الثلا ثة"[2]

البتہ فقہاء شوافع کے نزدیک چوں کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے قبضہ ضروری نہیں[3] اس لئے اس صورت میں ان کے یہاں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

پیشگی کرایہ اور ڈپازٹ کی زکوٰۃ

❷ کرایہ کے مد میں جو رقم پیشگی طور پر ادا کی جائے، ظاہر ہے کہ وہ "اجرت معجلہ" ہے اور اس پر مالک مکان کی ملکیت قائم ہوگئی، اس لئے اس کی زکوٰۃ مالک مکان کو ادا کرنی چاہئے۔ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وأما زكوٰة الأجرة المعجّلة عن سنين فى الإجارة الطويلة التى يفعلها بعض الناس عقوداً ويشترطون الخيار ثلاثة أيام فى رأس كل شهر فتجب على الآجر لانه ملكها بالقبض."[4]

تَرجَمہ: "طویل اجارہ جس کا معاملہ بعض لوگ کرتے ہیں اور ہر ماہ کے شروع میں تین دنوں کے لئے خیار شرط لیتے ہیں، میں چند سال کی اجرت پیشگی ادا کردی جائے تو اس کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کر کے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔"

امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

---

[1] در مختار على هامش الرد: ۷/۲ [2] بدائع الصنائع: ۹/۲ [3] حواله سابق [4] فتح القدير: ۱۲۱/۲

"و إن كان معه أجرة دار لم يستوف المستا جر منفعتها و حال عليها الحول و جبت فيها الزكوٰة لأنه يملكها ملكاً تاماً."[1]

ترجمہ: "اگر آجر کے پاس کرایۂ مکان ہو اور کرایہ دار نے ابھی مکان سے فائدہ نہ اٹھایا ہو، اس کرایہ پر سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ آجر کو اس پر، ملکیت تامہ حاصل ہے۔"

لیکن جو مسئلہ لائق بحث وفکر ہے وہ یہ ہے کہ جو رقم مالک کے پاس بطور ضمانت اور ڈپازٹ کے رکھی جائے اس کا کیا حکم ہوگا؟ بعض فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال مرہون پر قیاس کرتے ہوئے اس کی زکوٰۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہ ہو کہ مالک مکان کی اس پر ملکیت نہیں ہے اور کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے:

"ولا فى مرهون اى لا على المرتهن لعدم ملك رقبته ولا على الراهن لعدم اليد."[2]

ترجمہ: "مال مرہون میں زکوٰۃ واجب نہیں، نہ مرتہن پر کہ وہ اس کا مالک نہیں، نہ راہن پر کہ اس کو قبضہ حاصل نہیں۔"

بیع بالوفاء میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے یہ ہے کہ خریدار پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ قیمت مکان کے عنوان سے جو رقم اس نے بائع کو سپرد کی ہے وہ اصل میں قرض ہے اور مکان کی حیثیت مبیع کی نہیں، بلکہ مال مرہون کی ہے:

"وينبغى لزومها على المشترى فقط على القول الذى عليه العمل الآن من ان بيع الوفاء منزل منزلة الرهن."[3]

لیکن اسی بیع وفاء کے مسئلہ میں اکثر مشائخ کی رائے ہے کہ زکوٰۃ بائع کے ذمہ ہوگی نہ کہ خریدار کے۔[4] جب بیع وفاء میں بائع کو مالک شمار کیا گیا ہے تو زیر بحث مسئلہ میں بھی مالک مکان کو اس رقم کا مالک سمجھا جانا چاہئے اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔

راقم سطور کے نزدیک یہی زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رقم کو مال مرہون قرار دینا تو مشکل ہی ہے، اس لئے کہ مال مرہون امانات کے قبیل سے ہے اور امانات میں تصرف جائز نہیں اور اس پیشگی رقم میں مالکان تصرف کرتے ہیں لہٰذا اس کی حیثیت "طویل الاجل دین" کی ہے، دین کے بارے میں گو فقہاء نے زکوٰۃ

[1] شرح مهذب: ۲۳/۲ [2] ردالمحتار: ۱۸/۳ [3] ردالمحتار: ۱۷۷/۳ [4] حوالہ سابق

کے ذیل میں لکھا ہے کہ وہ مدیون کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، لیکن یہ رائے محض حکماً ہے، حقیقتاً تو دین مدیون کی ملکیت میں آجاتا ہے، گویا مالک مکان اس ڈپازٹ کی رقم کا مالک ہو گیا، اب مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ یہ دین اتنی مقدار مال میں زکوٰۃ کے لئے مانع ہوگا یا نہیں؟ تو راقم سطور کا خیال ہے کہ جیسے دین مہر کو فقہاء نے موجودہ عرف کی بنا پر وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں مانا ہے، اسی طرح اس دین کو بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں ہونا چاہئے اور دوسرے مال کے ساتھ مل کر اس پر زکوٰۃ واجب قرار دی جانی چاہئے، البتہ جس سال وہ اس رقم کو واپس کرے گا، اس سال اس کے مال میں سے اتنی مقدار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی .... زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کا عمومی مزاج بھی اسی کے حق میں ہے، صورت حال یہ ہے کہ مالک مکان اس مال میں نفع خیز تصرف کرتا ہے اور اپنی معاشی حیثیت میں اضافہ کرتا جاتا ہے اور اول تو اس رقم کی واپسی کے مواقع کم پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ایسے مواقع پیدا ہوئے تو مالک مکان کے لئے یہ بھی آسان ہوتا ہے کہ وہ کسی نئے کرایہ دار سے اس سے زیادہ ڈپازٹ کی رقم حاصل کر کے پہلے کرایہ دار کا قرض ادا کردے۔ ان حالات میں اس طرح کے مسائل میں محض فقہی جزئیات پر قناعت کر کے کوئی رائے قائم کرنا غالباً صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ان مسائل میں شریعت کے اصول وقواعد اور اس کے مجموعی مزاج و مذاق کو پیش نظر رکھا جائے، شریعت میں اموال زکوٰۃ میں زکوٰۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کا اصل معیار یہ ہے کہ وہ مال نامی ہے یا نہیں؟ مال نامی سے مراد ایسا مال ہے جس میں افزائش ونمو کی جاسکے، غیر مقبوض مال پر اسی لئے زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی جاتی کہ مالک اس سے یہ نفع اٹھانے سے قاصر ہوتا ہے۔

اب غور کیا جائے کہ صورت زیر بحث میں کرایہ دار عملاً اس سے یہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، جب کہ مالک مکان افزائش معاش میں اس سے پورا پورا فائدہ اٹھاتا ہے اور اکثر اوقات اسی مقصد سے ڈپازٹ کی رقم حاصل کرتا ہے۔

ان حالات میں غرباء کو ان کے حق سے محروم رکھنا اور اس رقم سے ہر طرح کا معاشی فائدہ اٹھانے کے باوجود اس کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دینا شریعت کی رحمت عامہ اور اس کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔

مدارس اور اداروں کی املاک کا حکم

۳ جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، بلکہ مدارس اور ادارے اس کے مالک ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، ملک العلماء کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"ولاتجب الزکوٰة فی سوائم الوقف والخیل المسبلة لعدم الملك و هذالأن

فی الزکوٰۃ تملیکاً والتملیک فی غیر الملک لا یتصور.''[۱]

تَرْجَمَۃ: ''وقف کے مویشی اور وقف فی سبیل اللہ کے گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں، کیوں کہ زکوٰۃ میں مالک بنایا جاتا ہے اور جس چیز کا خود ہی مالک نہ ہو، اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔''

مال حرام پر زکوٰۃ کا حکم

۴ مال حرام کے سلسلہ میں اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر اصحاب مال تک رسائی ممکن ہو تو ان کو واپس کر دیا جائے، یہ ممکن نہ ہو تو کل کا کل فقراء پر خرچ کر دیا جائے اور صدقہ کی نیت بھی نہ کی جائے کہ آپ ﷺ نے مال حرام کو صدقہ کا محل قرار نہیں دیا ہے۔ لا صدقة فی غلول[۲] مال حرام کو صدقہ نہ کیا ہو، لیکن وہ اس کی حلال کمائی سے ممتاز و مشخص ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ زکوٰۃ تو اس مال میں ہے جس کا وہ مالک ہو اور یہ شخص اس کا مالک ہی نہیں، لیکن اگر یہ حرام مال حلال کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو گیا کہ حساب و کتاب محفوظ نہیں رہا، حتیٰ کہ تمیز ممکن باقی نہیں رہی تو یہ گویا اس مال کا ''استہلاک'' ہے، استہلاک کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ اس مال کا ضامن قرار پاتا ہے، اس لئے اس مال پر اب اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور جب وہ اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہے اب اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

''لوخلط السلطان المال المغصوب بماله ملكه فتجب الزكوٰة فيه ويورث عنه لأنّ الخلط استهلاك إذا لم يمكن تمييز عندأبی حنيفة.[۳]

''لأن خلط دراهمه دراهم غيره عنده استهلاك إما علىٰ قولهما فلا ضمان فلا يثبت الملك.''[۴]

تَرْجَمَۃ: ''اگر سلطان نے مال مغصوب کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور وراثت جاری ہوگی کیوں کہ اس طرح مخلوط کر دینا کہ تمیز باقی نہ رہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس مال کو ہلاک کر دینا ہے۔''

تَرْجَمَۃ: ''کیوں کہ اپنے دراہم کو دوسرے دراہم کے ساتھ مخلوط کر دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک استہلاک ہے، صاحبین رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر چوں کہ وہ ضامن نہیں ہوتا اس لئے ملکیت بھی

---

[۱] بدائع الصنائع: ۹/۲ [۲] ترمذی [۳] در مختار علی الرد: ۲۱۷/۳ [۴] حوالہ سابق

ثابت نہیں ہوتی۔"

شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی نے قہستانی کے حوالہ سے لکھا ہے:

"ولا زكوٰة فى المغصوب و المملوك شراء فاسدا و المغصوب مالم يخلطه بغيره لعدم الملك."[1]

تَرْجَمَہ: "مال مغصوب میں اور ایسے مال میں کہ بیع فاسد کے ذریعہ اس کا مالک ہوا ہو، زکوٰۃ واجب نہیں مال مغصوب سے مراد وہ مال ہے جس کو دوسرے مال کے ساتھ مخلوط نہ کیا گیا ہو کہ وہ اس کی ملکیت ہی میں نہیں ہے۔"

پس رشوت و بینک انٹرسٹ کا اگر حساب محفوظ نہ ہو اور تمیز دشوار ہو جائے تو اب اس کو شامل کر کے پورے مال کے مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

دیون کی زکوٰۃ

حنفیہ کے یہاں جن دیون کے وصول ہونے کی توقع ہو، ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک صورت ایسے دین کی ہے جو کسی مال کے عوض میں واجب نہیں ہوتا، جیسے مہر وغیرہ، دین کی یہ صورت اس وقت زیر بحث نہیں ہے، مالی عوض کے طور پر واجب ہونے والے دیون کی دو قسمیں ہیں، ایک سامان تجارت کی قیمت اور اسی حکم میں قرض بھی ہے، اس کو "دین قوی" کہتے ہیں۔ اس مال کی زکوٰۃ دائن یعنی جس کا دین واجب ہے، اس پر واجب ہوتی ہے، البتہ اس کی زکوٰۃ مال پر قبضہ کے بعد واجب ہوگی اور گزرے ہوئے دنوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔

"أما القوى فهو الذى وجب بدلاً عن مال التجارة كثمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة أوغلة مال التجارة ولا خلاف فى وجوب الزكوٰة فيه."[2]

تَرْجَمَہ: "دین قوی وہ ہے جو مال تجارت کے بدلے واجب ہو، جیسے سامان تجارت، پارچہ جات، غلام یا مال تجارت کی کمائی، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے سامان تجارت کے ساتھ "بدل قرض" کا بھی صراحتاً ذکر کیا ہے۔[3] اصل میں سامان تجارت کا دین اس سامان کے بدل کا درجہ رکھتا ہے، اس طرح دین تجارت گویا سامان تجارت ہے اور سامان تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے، اس لئے زکوٰۃ واجب قرار دی جاتی ہے۔

[1] ردالمحتار: ۱۷۵/۳ [2] بدائع الصنائع: ۹۰/۲، المبسوط: ۱۹۵/۲، ردالمحتار: ۲۳۸/۳ [3] فتح القدير: ۱۲۳/۲

دوسری صورت ان دیون کی ہے جو مال ہی کے عوض میں ہو، لیکن سامان تجارت کی قیمت یا قرض نہ ہو، جیسے استعمالی کپڑے، رہائشی مکان وغیرہ کی قیمت، یہ دین فقہاء کے یہاں "دین وسط" سے موسوم ہے۔ دائن کو گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہے لیکن دین پر قبضہ کے بعد اس میں اور دین قوی کے حکم میں مفتی بہ قول کے مطابق امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں صرف اس قدر فرق کیا گیا ہے کہ دین قوی میں نصاب کے خمس (۱/۵) حصہ پر قبضہ ہوجائے تب ہی زکوٰۃ ادا کردینی ہے اور دین وسط میں ایک پورے نصاب کے مقدار رقم حاصل ہوجائے تو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں جوں جوں رقم ملتی جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرتا جائے، مقدار کی قید نہیں[1] البتہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بقول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ دین وسط میں بھی گزشتہ دنوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی[2] تاہم اکثر کتب میں امام صاحب کی وہی رائے نقل کی گئی ہے، جو پہلے مذکور ہوئی، ظاہر ہے کہ صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے میں احتیاط بھی ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے سہولت بھی۔

اس طرح دین کی ان ہر دو صورتوں میں "دائن" یعنی صاحب دین ہی پر زکوٰۃ عائد کی گئی ہے۔

یہ صورتیں ان دیون کی ہیں جن کے وصول ہونے کی امید تھی، جن دیون کی وصولی متوقع نہ ہو، اگر اتفاق سے وصول ہوجائیں تو ان کے گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بقول صاحب ہدایہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا ہے کہ "مال ضمار" میں زکوٰۃ نہیں ہے۔[3] ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی ایسے اموال پر زکوٰۃ واجب نہ ہونا نقل کیا ہے جن کی وصولی کی امید اٹھ چکی ہو۔[4]

ضمار کی مختلف صورتوں کے ذیل میں فقہاء نے دین قابل وصول اور ناقابلِ وصول کی صورتیں بھی واضح کی ہیں، چنانچہ ایسا مقروض جو قرض ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کو قرض کا اقرار بھی ہو، اس کے ذمہ واجب الاداء دین کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ اگر وہ تنگ دست ہو اور فی الحال اس سے قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، پھر بھی قول مشہور کے مطابق اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ لیکن حسن بن زیاد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ دائن اس مال سے نفع نہیں اٹھا پا رہا ہے۔

"لیس نصاباً لانه لاینتفع به"[5]

نیز اگر مقروض ایسا دیوالیہ ہے کہ عدالت نے اس کو مفلس قرار دے دیا ہے تو ایسی صورت میں بھی امام محمد

---

[1] ملاحظہ ہوں سابقہ حوالہ جات [2] بدائع: ۹۰/۲ [3] هداية مع الفتح: ۱۲۲/۲، نصب الاية: ۳۳٤/
[4] فتح القدير: ۲۳/۲ - ۱۲۲ [5] فتح القدير: ۱۲۳/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس دین پر دائن کو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں چوں کہ کسی شخص سے دیوالیہ و مفلس ہونے کی وجہ سے تصرف کے اختیارات سلب نہیں کئے جاسکتے، اس لئے دین پر بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔[1] ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کہ اسلامی عدالت کا نظام مفقود ہے اور ہے تو اس کا دائرۂ اثر محدود ہے، کسی شخص کے عملاً دیوالیہ ہوجانے پر ہی اس کے مفلس قرار پانے کی بنیاد ہے، گوفقہاء کے یہاں یہ صراحت موجود ہے کہ عدالت سے اس کا فیصلہ نہ ہوتو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔[2] مگر ظاہر ہے کہ یہ بات دارالاسلام کے حالات کو سامنے رکھ کر کہی گئی ہے۔

غور کیا جائے تو ان صورتوں میں امام محمد اور حسن بن زیاد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے شریعت کے مجموعی مزاج سے قریب ہیں، اس لئے کہ زکوٰۃ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ مال نامی اور افزائش پذیر ہو، اور دیون چوں کہ مدیون کے پاس رہنے کی وجہ سے دائن کے حق میں منجمد اور غیر نامی ہیں اس لئے قیاس تو یہ ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہ ہو، چنانچہ مال ضمار کو اسی وجہ سے ہمارے یہاں زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

جیسا کہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"لأن المال إذالم يكن مقدور الإنتفاع به في حق المالك لايكون المالك به غنياً."[3]

تَرْجَمَۃ: "اس لئے کہ مال جب مالک کے حق میں ممکن الانتفاع نہ رہا ہوتو اس کی وجہ سے مالک غنی نہیں ہوسکتا۔"

البتہ فقراء کے حقوق اور نفع کی رعایت کرتے ہوئے اسے حکماً "نامی" تسلیم کیا گیا ہے، تب بھی ان مذکورہ صورتوں میں کہ دین کی وصولی کا امکان تجربہ ہے کہ کم ہوتا ہے، دائن کے حق میں اس مال کو غیر نامی قرار دیا جانا چاہئے۔

اسی طرح مدیون دین سے انکاری ہو، لیکن دائن کے پاس ثبوت فراہم ہو، ایسی صورت میں بھی قول مشہور یہی ہے کہ دائن پر اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔[4] لیکن عدالت کی پیروی میں جو سرگرانی ہے، غالباً فقہاء متاخرین کو اس کا تجربہ ہوا ہوگا، چنانچہ انہوں نے اس صورت میں بھی دائن کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیوں کہ گواہوں کو شہادت کے لئے تیار کرنا، پھر قاضی سے انصاف کی توقع مشکل ہے اور عدالت میں حاضری کی رسوائی ان سب سے سوا ہے۔[5]

اگر مدیون انکاری ہو اور ثبوت فراہم نہ ہو، تو اب حنفیہ متفق ہیں کہ اس دین پر زکوٰۃ نہیں، آئندہ اگر خلاف

---

[1] هداية مع الفتح: ١٦٨/٢ [2] بدائع الصنائع: ٨٩/٢ كتاب الزكوٰة [3] حوالۂ سابق
[4] هدايه مع الفتح: ١٦٧/٢ [5] ملاحظہ ہو عنايه على هامش الفتح، و فتح القدير: ١٢٤/٢

توقع دین وصول بھی ہوجائے تو اس پر زکوٰۃ نہیں[1] بہر حال حاصل یہ ہے کہ وہ دین جو ضمار کے درجہ میں ہو، اس پر زکوٰۃ نہیں اور ضمار کی حقیقت کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں یوں ہے:

"المال الذی لاینتفع به مع قیام الملك."[2]

تَرْجَمَہ: "وہ مال جس پر ملکیت قائم رہنے کے باوجود اس سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔"

ایسا شخص جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہو، فقہاء حنفیہ کی متداول تحریروں میں غالبًا صراحۃً اس کا ذکر نہیں، فقہاء شوافع نے ایسے دین کو غصب کردہ مال کے حکم میں رکھا ہے، امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول قدیم کے مطابق ان کی زکوٰۃ دائن پر واجب نہیں، قول جدید کے مطابق واجب ہے۔ علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"إن تعذر استیفاء ہ لإعسار من علیه أوجحوده ولابینة أو مطله أوغیبته فهو کالمغصوب وفی وجوب الزکوٰة فیه طرق..... والصحیح وجوبها."[3]

تَرْجَمَہ: "اگر دین کی وصولی مدیون کی تنگ دستی یا اس کے انکار اور گواہوں کی عدم فراہمی یا ٹال مٹول یا مدیون کی عدم موجودگی کی وجہ سے دشوار ہوجائے تو وہ مال مغصوب کے حکم میں ہے، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں...... صحیح یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب ہوگی۔"

دراصل فقہاء شوافع کے ہاں عمومی طور پر دیون میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانا گیا ہے۔ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ہدایہ کے حسب روایت مال ضمار میں بھی ان کے ہاں زکوٰۃ واجب ہے، حنفیہ کا عمومی نقطۂ نظر ان اموال کے متعلق جو مالک کے لئے ناقابل انتفاع ہو، یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر نصاب زکوٰۃ پر سال گزرنے تک بھی وصول نہ ہو پائے اور اس کی وجہ باوجود مطالبہ و تقاضا کے محض مدیون کی پہلو تہی ہو، تو دائن پر اس سال اس مال کی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فتاویٰ تاتارخانیہ کے ایک جزئیہ سے بھی روشنی پڑتی ہے:

"رجل له مال علی وال من الولاة وهو یقربه الاانه لایعطیه ولایعتدی علیه؟ قال یطلبه بباب الخلیفة فاذا طلب ولم یصل الیه فی سنة فلا زکوٰة علیه."[4]

تَرْجَمَہ: "ایک شخص کا والیان حکومت میں سے کسی پر دین ہو، اس کو دین کا اقرار بھی ہو لیکن دین ادا نہ کرتا ہو، نہ تعدی کرتا ہو، فقہاء کہتے ہیں کہ بارگاہ خلیفہ میں اس سے مطالبہ کرے اگر اب بھی دین وصول نہ ہو تو جس سال دین وصول نہ ہو پائے اس سال کی زکوٰۃ اس شخص پر واجب نہ ہوگی۔"

---

[1] بدائع الصنائع: ۸۹/۲ [2] بدائع: ۸۸/۲ [3] شرح مهذب: ۲۱/۶ [4] تاتارخانیه: ۳۰۰

پراویڈنٹ فنڈ

پراویڈنٹ فنڈ کی رقم کا وہ حصہ جو تنخواہ سے کاٹ لیا جاتا ہے، اجرت ہے اس پر جو زائد رقم ملازمت کے اختتام پر دی جاتی ہے وہ انعام ہو یا اجرت، ملازم ابھی اس کا مالک نہیں، اس لئے اس پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ قابل بحث صرف فنڈ کا وہ حصہ ہے جو ملازمت کے درمیان تنخواہ سے کٹ کر جمع ہو۔

فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ اجرت کا شمار کس قسم کے دین میں ہے؟ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے تینوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔ (۱) دین قوی (۲) دین وسط اور (۳) دین ضعیف۔[۱] تاہم ظاہر روایت یہی ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کے تاتارخانیہ میں ہے:

"أما الأجرة ففی ظاهر الرواية عن أبی حنيفة رحمه اللّٰه تعالٰی هو نصاب قبل القبض لكن لا يلزمه الأداء مالم تقبض منه مائتی دراهم."[۲]

تَرْجَمَہ: "امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ظاہر روایت کے مطابق اجرت قبضہ سے پہلے ہی نصاب زکوٰۃ متصور ہوگی، لیکن جب تک پورے نصاب (۲۰۰ درہم) پر قبضہ نہ کرلے زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔"

تاہم دین قوی واوسط کی تعریف پر نظر کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارتوں میں اجرت سے "غلام" ہی کی اجرت مراد ہے، اس لئے کہ دین کی ان دونوں قسموں میں دین کے لئے مال کا عوض ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ غلام ہی کی خدمت حنفیہ کے یہاں مال کے درجہ میں ہے، اس طرح آزاد کی اجرت دین ضعیف قرار پاتی ہے، جس پر ملازمین کو ملکیت تو حاصل ہے، "ید" وقبضہ حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس رقم پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے دو متعارض فتاویٰ میں بھی ان کے حسب ایماء مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی جمیل احمد صاحب رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ اس رقم میں گزشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[۳]

حاجت اصلیہ

حاجت اصلیہ کا تعلق دراصل انسان کی شخصی ضروریات سے ہے، ان شخصی ضروریات میں زمانہ ومقام اور

[۱] مبسوط: ۱۹۶/۲ [۲] تاتارخانیہ: ۳۰۲/۲، ۳۰۳ [۳] امداد الفتاوی: ۴۸/۲ - ۴۴

اشخاص کے اعتبار سے تفاوت عین فطرت ہے، حاجت اصلیہ کی فقہاء نے جو تعریف کی ہے وہ اس طرح ہے:

"هی مایدفع الهلاك عن الانسان تحقيقاً كا لنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والثياب المحتاج إليها لدفع الحر أو ألبرد اوتقديراًكالدين وكالات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لأهلها."[1]

ترجمہ: "حاجت اصلیہ وہ چیزیں ہیں جو انسان سے ہلاکت کو دور کردیں، یہ کبھی حقیقتاً ہوگا، جیسے نفقات، رہائشی مکانات، آلاتِ دفاع، ٹھنڈک اور گرمی سے بچنے کے لئے کپڑے، کبھی معناً وتقدیراً ہوگا جیسے دین، صنعتی آلات، مکان کا ضروری سامان، سواری کے جانور اور اہل علم کے لئے علمی کتابیں۔"

بہ ظاہر اس بات سے کہ "حاجت اصلیہ سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ ہلاکت سے بچا جا سکے۔" احساس ہوتا ہے کہ حاجت اصلیہ کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن اوپر حاجت اصلیہ کے ذیل میں آنے والی جن اشیاء کا ذکر ہے ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس کا دائرہ کس قدر وسیع ہے؟ انہوں نے ہلاکت جسمانی کی طرح ہلاکت معنوی کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے، یہاں تک کہ اہل علم کے لئے کتابوں کو حاجت اصلیہ کا درجہ دیتے ہوئے صراحت کی ہے کہ جہل ان کے لئے ہلاکت ہی کے درجہ میں ہے۔ "فإن الجهل عندهم كالهلاك"[2] ...... علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حاجت اصلیہ کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سامان بقاء اس میں داخل ہے۔

"لأنه من ضرورات حاجة البقاء وقيام البدن."[3]

ترجمہ: "اس لئے کہ وہ قیام جسم اور بقاء انسانی کی ضروریات میں سے ہے۔"

لیکن غیر علماء کے لئے علمی کتابوں کو حاجت اصلیہ میں شمار نہیں کیا گیا ہے۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"وكتب العلم لغير أهلها ليست من الحوائج الأصلية"[4]

غور کیا جائے کہ فقہاء نے پیشہ ورانہ آلات حرفہ، حفاظتی اسلحہ اور موسمی لحاظ سے سرد و گرم لباس، اہل علم کے لئے اس کے موضوع کے مطابق مطالعہ کی کتابیں، جن کو حاجت اصلیہ کے زمرہ میں رکھا ہے، کا تعلق شخصی احوال سے ہے، جس میں تفاوت اور فرق کا پایا جانا فطری بات ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ ضروریات زمانہ اور حالات کے لحاظ سے متغیر ہوتی رہیں گی، لباس و پوشاک کا معیار بدلے گا، سواری میں فرق ہوگا، رہائشی اور سکونتی مکان میں

[1] تاتار خانیہ: ۲۹۷/۲ [2] حوالہ سابق [3] بدائع الصنائع: ۹۱/۲ [4] طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۸۹

نقشہ اور سہولتوں کے لحاظ سے فرق واقع ہوگا اور یہ ساری چیزیں حاجت اصلیہ میں داخل ہوں گی ...... البتہ یہ ضرور ہے کہ فقہاء نے ''حاجت اور تحسین و زینت'' کے درمیان جو فرق کیا، اس کا لحاظ رکھا جائے گا اور حرمت زکوٰۃ کا حکم متعین کرتے وقت اس کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء و مساکین ہیں، پس حاجت اصلیہ کا دائرہ اتنا وسیع نہ ہو جائے کہ مرفہ الحال لوگ بھی مستحقین زکوٰۃ کی صف میں آ جائیں۔

طویل الاجل ترقیاتی قرضے وجوب زکوٰۃ میں مانع ہیں یا نہیں؟

وہ شخص جو اپنی موجودہ مالیت کے اعتبار سے صاحب نصاب ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مدیون اور مقروض بھی ہو تو کیا یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا؟ اگر مانع ہو تو نصاب میں سے دین منہا کرنے کے بعد مقدار نصاب باقی نہ رہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور منہائی کے بعد بھی نصاب باقی رہ جائے تو اتنی مقدار زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوگی اور اگر دین زکوٰۃ میں مانع نہ ہو تو پھر پورے مال میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہیں، اکثر فقہاء نے دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالىٰ تو اس کے قائل ہیں ہی[1] ابراہیم نخعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ، سیدنا عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُمَا اور حسن بصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔[2] ائمہ اربعہ میں امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کا قول جدید (جس پر فقہ شافعی میں فتویٰ ہے) یہ ہے کہ زکوٰۃ بہر حال تمام موجودہ اموال میں واجب ہوگی اور دین زکوٰۃ میں مانع نہیں ہوگا۔[3] یہی رائے امام مالک رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے استاذ ربیعۃ الرائے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالىٰ کے استاذ حماد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی بھی ہے،[4] علامہ ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے بھی اپنے مخصوص مزاج کے مطابق بڑے شد و مد سے اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔[5]

مانعین کی دلیلیں

پہلا گروہ جو دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع قرار دیتا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

❶ حضرت عثمان غنی رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ تمہارے زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ ہے، پس جس کے ذمہ قرض باقی ہو، اسے چاہئے کہ پہلے دین ادا کر دے پھر زکوٰۃ ادا کرے۔[6]

❷ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُمَا سے مروی ہے کہ کسی شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور کسی اور کے

---

[1] المغنی: ۳٤۲/۲ [2] موسوعة فقه ابراهيم النخعی: ۵۲٤/۱، موسوعة فقه عمر: /۳۵٤، موسوعة فقه عبدالله بن عباس: ۱۰/۲، موسوعة فقه الحسن البصری: ٤۷۳/۲ [3] شرح مهذب: ۲۱/٦ [4] المغنی: ۳٤۲/۲، مصنف ابن ابی شيبة: ۱۹٤/۳ [5] المحلی: ۲۲۰/٤ [6] مؤطا امام محمد: ۱۲۸، مصنف ابن ابی شيبه: ۱۹٤/۳، الاموال: ٤۳۷

اس پر ہزار درہم واجب ہوں تو ایسے شخص پر زکوٰۃ نہیں۔[1]

۳ آں حضور ﷺ نے اغنیاء (مال داروں) پر زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، یہ مضمون متعدد حدیثوں سے ثابت ہے اور جو شخص دین کی ادائیگی کا خود محتاج و ضرورت مند ہو اور نادہند ہونے کے جرم میں قید و بند کی صعوبتوں سے بھی دوچار ہوسکتا ہو، اس کو کیوں کر غنی سمجھا جاسکتا ہے؟

۴ مدیون ہونے کی وجہ سے گویا بہ قدرِ دین مال پر مالک کی ملکیت ہی قائم نہیں، ظاہر ہے جب مال پر ملکیت ہی نہ ہو تو اس مال کی زکوٰۃ کیوں کر واجب ہوگی؟

۵ دین کی زکوٰۃ صاحب مال یعنی دین کے اصل مالک پر واجب قرار دی جاتی ہے تو اگر مدیون پر بھی زکوٰۃ واجب ہو تو ایک ہی مال پر دوہری زکوٰۃ عائد ہوجائے گی، حالاں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔[2]

مثبتین کا نقطۂ نظر

جن لوگوں نے دین کے باوجود موجودہ مالیت کو دیکھتے ہوئے زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم عام ہے اور ہر اس شخص پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے جو نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو، مدیون اور غیر مدیون کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، خود حنفیہ بھی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین کو مانع نہیں مانتے۔[3] قریب قریب یہی بات علامہ ابن حزم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ظاہری نے بھی لکھی ہے۔[4] حقیقت یہ ہے کہ فقہاءِ شوافع نے زکوٰۃ میں ٹیکس اور مؤنت کے پہلو کو غالب رکھا ہے، جمہور فقہاء نے عبادت کے پہلو کو غالب رکھا ہے کہ عبادات میں شریعت کا عمومی مزاج سہولت اور تسامح ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں نابالغ اور مدیون کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں اور شوافع کے یہاں واجب ہے ان دونوں گروہوں کے دلائل سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دین کا زکوٰۃ میں مانع ہونا مزاج شریعت سے زیادہ قریب ہے، ابن رشد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے الفاظ میں: "الأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكوٰة عن المديون"[5]

کون سے دیون مانع زکوٰۃ ہیں؟

جو لوگ دین کو زکوٰۃ میں مانع مانتے ہیں، ان کے یہاں بھی دین کی مختلف اقسام کی گئی ہیں اور احکام کی تفصیلات میں اختلاف پایا جاتا ہے:

۱ اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین مانع نہ ہوگا۔[6]

---

[1] المغني: ۳٤۲/۲ [2] البحر الرائق: ۲۱۹/۲ [3] شرح مهذب [4] المحلى: ۲۲۰/٤ [5] بداية المجتهد
[6] ردالمحتار: ۱۷٦/۳، الثمر الداني للقيرواني: ۳۳٤، المغني: ۳٤۲/۲

❷ مالکیہ نے اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے درمیان فرق کیا ہے کہ اموال ظاہرہ یعنی مویشی اور زمینی پیداوار میں دین مانع زکوٰۃ نہیں ہوگا، اموال باطنہ یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت وغیرہ میں مانع ہوگا، یہی ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی بھی ہے۔[1]

❸ حنفیہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ دین کی دو قسمیں ہیں: ① ایک وہ جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہو، یہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا، جیسے کسی شی کی قیمت، اجرت وکرایہ، بیوی کا نفقہ نیز زکوٰۃ، عشر اور خراج جو گو اللہ کے لئے نکالا جاتا ہے، لیکن اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، ② وہ دین جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے نہ ہو، وہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہ ہوگا، جیسے نذر، کفارات اور حج[2] صدقۃ الفطر، قربانی اور حج کی مطلوبہ قربانی۔[3]

لیکن اصل میں جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ دین کے مانع زکوٰۃ ہونے میں دین حال (جلد ادا طلب) اور دین مؤجل (دیر سے ادا طلب) کے درمیان کچھ فرق ہے یا نہیں؟ عام طور پر متقدمین کا رجحان اسی طرف ہے کہ دین ہر صورت میں مانع زکوٰۃ ہے، فوری ادا طلب ہو یا دیر سے، لیکن مشائخ کا ایک گروہ شروع سے دین مؤجل کے مانع ہونے سے انکار کرتا ہے، خود امام کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے: **وقال بعض مشائخنا ان المؤجل لا یمنع لأنه غير مطالب به عادة.**[4]

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

"وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل؟ فى طريقة الشهيد لارواية فيه و إن قلنا: لا. فله وجه و إن قلنا: نعم. فله وجه، ولوكان عليه مهرلإمرأ ته وهو لا يريد أداء ه لا يجعل مانعا من الزكوٰة ذكره فى التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا ...... وقال بعضهم إن كان مؤجلا لايمنع لانه غير مطالب به عادة."[5]

تَرْجَمَہ: "کیا دین مؤجل بھی دین معجّل کی طرح مانع زکوٰۃ ہوگا؟ حاکم شہید کے طریق میں اس سلسلہ میں کوئی روایت موجود نہیں، اگر ہم کہیں کہ مانع ہوگا تو ایسا بھی ایک قول ہے اور اگر کہیں کہ مانع نہیں ہوگا تو ایک قول ایسا بھی ہے۔ بیوی کا مہر واجب ہو اور ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو زکوٰۃ سے مانع نہ ہوگا، تحفۃ الفقہاء میں بعض فقہاء سے ایسا ہی نقل کیا گیا ہے کیوں کہ اس کو دین شمار نہیں کرتے، اس

---

[1] المغنی: ۳۴۲/۲　[2] خلاصة الفتاویٰ: ۲۴۰/۱　[3] فتح القدیر: ۱۱۸/۲، ردالمحتار: ۱۷۷/۳، بدائع الصنائع: ۸۶/۲

[4] بدائع: ۸۴/۲　[5] فتح القدیر: ۱۱۹/۲، ۱۲۰

لئے کہ عادۃ اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے دین مؤجل کے سلسلہ میں طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ایسے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے تھے۔ نیز شامی نے قہستانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بعض اہل علم کی یہ بات نقل کی ہے کہ صحیح یہی ہے کہ یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہیں۔

"(قوله أومؤ جلا) عزاه في المعراج إلى شرح الطحاوى وقال: وعن أبى حنيفة رحمه اللّٰه تعالى لايمنع وقال الصدر الشهيد: لارواية فيه ولكل من المنع وعدمه وجه، زادالقهستاني عن الجواهر والصحيح أنه غير مانع."[1]

فتاویٰ تاتارخانیہ میں نجم الائمہ سرخکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے واسطہ سے ان مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ دین مؤجل وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں ہے۔

"وذكر نجم الأئمة السرخكي عن مشائخه أنه لايمنع."[2]

اور عورتوں کے مہر مؤجل کے سلسلہ میں بھی بعد کے مشائخ کا عام رجحان یہی رہا ہے کہ وہ وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں، اور بزدوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس رائے کی تحسین کرتے ہوئے کہا ہے۔ وأنه حسن.[3]

فقہاء کی ان عبارات سے واضح ہے کہ مشائخ احناف میں ایک قابل لحاظ تعداد ان لوگوں کی ہے جو دین مؤجل کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے ہیں، خود صاحب مذہب امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے اور قہستانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے بلند پایہ فقیہ نے اس رائے کا صحیح و معتبر ہونا نقل کیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں معتدل نقطۂ نظر

زکوٰۃ کے اس مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ضروری ہے کہ فقہی جزئیات سے پرے اٹھ کر شریعت کے مقصد و منشاء اور احکام زکوٰۃ کی روح کو بھی ملحوظ رکھا جائے، ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کی روح یہ ہے کہ انسان اپنے مال میں خدا کے واسطہ سے اس کے غریب بندوں کا حق بھی محسوس کرے اور غرباء پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جہاں وجوب اور عدم وجوب دونوں پہلو موجود ہوں، وہاں اس پہلو کو ترجیح دی جائے جس میں فقراء کو فائدہ ہوتا ہو...... اب صورت حال یہ ہے کہ اس زمانہ میں تجارت اور کاروبار کے لئے ترقیاتی قرضوں کا رواج عام ہے جو طویل مدت میں اور آسان اقساط پر ادا طلب ہوتے ہیں۔ مقروض اس

[1] ردالمحتار: ۲/۵ [2] تاتار خانیہ: ۲/۲۹۲ [3] ہندیہ: ۱/۱۷۳

پیسہ سے بڑے بڑے معاشی فائدے حاصل کرتا ہے اور یہ رقم اس کے پاس جامد نہیں ہوتی بلکہ گردش میں رہتی ہے اور فقہاء کی زبان میں یہ بالفعل مال نامی کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر اس دین کو زکوٰۃ سے مانع قرار دیا جائے تو فقراء ہمیشہ اپنے حق سے محروم رہیں گے، اس لئے جیسے متأخرین علماء نے بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر عورتوں کے دین مہر کو زکوٰۃ میں مانع نہیں مانا ہے، یہ بات عین مناسب ہے کہ طویل مدتی استثماری دیون (ترقیاتی قرضوں) میں ہر سال کی ادا طلب قسط کو اس سال کی زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے اور باقی مالیت پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے، اس پر فقہاء کے اس جزئیہ سے بھی روشنی ملتی ہے جس میں بیوی کے نفقہ کے دین کو زکوٰۃ سے مانع نہیں مانا گیا ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نفقہ ایک ساتھ واجب نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے واجب ہوتا ہے۔

"لأنها تجب شيئا فشيئاً فتسقط إذالم يو جد قضاء القاضی أوالتراضی."[1]

کمپنی پر زکوٰۃ

مشترک اموال پر زکوٰۃ صرف مویشیوں کی صورت میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے ہاں واجب ہوتی ہے۔ حنفیہ کے ہاں مویشیوں کا اشتراک بھی زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مؤثر نہیں ہے۔

"قال أصحا بنا إذا كان النصاب بين خليطين لا تجب فيه الزكوٰة."[2]

حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لاتجب الزكوٰة عندنا فى نصاب مشترك من سائمة و مال تجارة وان صحت الخلطة فيه باتحاد اسباب."[3]

اس لئے کمپنی کے شرکاء کی انفرادی حالت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ پوری کمپنی کا۔

ہیرے اور جواہرات

زکوٰۃ چوں کہ عبادات میں سے ہے اور نصوص نے زکوٰۃ کے اموال و مقادیر کی تعیین کی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، زمین سے نکلنے والی معدنیات میں صرف سونا اور چاندی ہی میں زکوٰۃ واجب ہے، دوسری دھاتیں کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہوں اگر تجارتی مقصد کے لئے جمع نہ کی گئی ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابواسحاق شیرازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

---

[1] بدائع: ۷۸۵/۲، امداد الفتاوی: ۹۸/۲ فتاویٰ دارالعلوم: ٤٦/٦

[2] تاتار خانیه: ۲۹۷/۲ [3] درمختار علی هامش الرد: ۲۳٥/۳

"وان وجد شيئاً غيرالذهب والفضة كا لحديد والرصاص والفيروزج والبلور وغيرهمالم تجب فيه الزكوٰة."[1]

ترجمہ: "اگر سونے، چاندی کے علاوہ کوئی اور دھات حاصل ہو، جیسے لوہا، سیسہ، فیروز اور بلّور تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔"

شارح نورالایضاح کا بیان ہے:

"ولازكوٰة فى الجواهر واللاٰ لى إلا أن يتملكها بنية التجارة كسائرالعروض"[2]

ترجمہ: "جواہر اور موتیوں میں زکوٰۃ نہیں، سوائے اس کے کہ بہ نیت تجارت اس کا مالک ہو، ایسی صورت میں دوسرے سامان تجارت کی طرح اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔"

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وأما اليو اقيت واللالى والجواهر فلا زكوٰة فيها و إن كانت حليا إلأن تكون للتجارة."[3]

ترجمہ: "یاقوت، موتی اور جواہر میں زکوٰۃ نہیں گو وہ زیورات کی شکل میں ہوں، سوائے اس کے کہ تجارت کے لئے ہو۔"

ہاں! اگر تجارت کی نیت سے یہ معدنیات خریدی جائیں، تو اب سامان تجارت ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر خرید کرتے وقت محض رقم کو محفوظ کر دینا مقصود تھا، بعد کو فروخت کر دے تو خیال ہوتا ہے کہ اب بھی اس کا شمار اموال زکوٰۃ میں نہیں ہوگا۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس وضاحت سے اس سلسلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے کہ:

"الأصل أن ماعدا الحجرين والسوائم إنما يزكىٰ بنية التجارة عندالعقد فلونوى التجارة بعد العقد أو إشترىٰ شيئا للقنية ناويا انه إذا وجد ربحا باعه لا زكاة عليه."[4]

ترجمہ: "اصل یہ ہے کہ سونے چاندی اور مویشی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اسی وقت زکوٰۃ ہوگی جب کہ معاملہ کرتے وقت تجارت کی نیت ہو، اگر معاملہ کے بعد تجارت کی نیت کی یا کوئی چیز برائے استعمال خریدی اور ارادہ ہو کہ نفع آجائے تو بیچ دے گا، ایسی صورت میں بھی اس پر زکوٰۃ واجب

---

[1] المهذب مع المجموع: ۷۷/۱ — [2] مراقى الفلاح مع حاشية الطحطاوى: ۳۹۱

[3] الفتاوىٰ الهنديه: ۱۸۰/۱ — [4] طحطاوى على مراقى الفلاح: ص ۳۹۱

نہیں۔"

اموالِ تجارت کی زکوٰۃ میں کس نرخ کا اعتبار ہوگا؟

سامانِ تجارت کی زکوٰۃ میں قیمتِ خرید کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ سامان کی موجودہ قیمت معتبر ہوگی، البتہ کس وقت کی قیمت معتبر ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس وقت مال پر سال گزرا اور زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس وقت زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

"و إن أدیٰ من قیمته یعتبر یوم الوجوب وهو تمام الحول عند الإمام وقالا یوم الأداء لمصرفها."[1]

تَرجَمہ: "اگر قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرے، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یوم وجوب یعنی اختتام سال کا اعتبار ہوگا، صاحبین رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس دن کی قیمت کا جس دن مصرف زکوٰۃ میں اس کو ادا کرے۔"

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ایک مثال سے اس مسئلہ کو واضح کیا گیا ہے:

"رجل له مائتا قفیزحنطة للتجارة حال علیها الحول و قیمتها مائتادرهم حتی وجبت علیها الزکوٰة فإن أدیٰ من عینها أدی ربع عشر عینها خمسة أقفزة حنطة و إن أدیٰ من قیمتها ربع عشر القیمة أدیٰ خمسة دراهم فإن لم یؤد حتی تغیر سعر الحنطة إلی زیادة وصارت تساوی أربع مائة. فإن أدی من عین الحنطة أدیٰ ربع العشر خمسة أقفزة بالاتفاق و إن أدی من القیمة أدیٰ خمسة دراهم قیمتها یوم حولان الحول الذی هو یوم الوجوب عند أبی حنیفة و عندهما یؤدی عشرة دراهم قیمتها یوم الأداء."[2]

تَرجَمہ: "ایک شخص کے پاس تجارت کے دوسو قفیز گیہوں ہوں، جس پر سال گزر جائے، اس کی قیمت دوسو درہم ہو تو، زکوٰۃ واجب ہوگئی، اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا کرے، تو چالیسواں حصہ یعنی پانچ قفیز ادا کرنا ہوگا اور اگر چالیسواں حصہ کی قیمت ادا کرنا چاہے، تو پانچ درہم ادا کرے گا اور اگر ادا نہ کر پائے یہاں تک کہ گیہوں کی قیمت بڑھ گئی اور چار سو درہم ہوگئی تو اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا

---

[1] مراقی الفلاح: ۳۹۱، هندیه: ۱/۱۸۰ [2] تاتار خانیه: ۲/۲۴۲

کرنا چاہے تو بالاتفاق وہی پانچ قفیز ادا کرے گا اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یوم وجوب یعنی جس دن سال تمام ہوا ہے اسی دن کی قیمت کے لحاظ سے پانچ درہم ادا کرے گا اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ادائیگی زکوٰۃ کے دن کے اعتبار سے دس درہم۔"

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی قول صحیح وجدید اس سے قریب ہے۔ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"فلوأخر إخراج الزكاة حتىٰ نقصت القيمة إلى مأة دراهم نظر إن كان ذلك قبل إمكان الاداء ..... لزمه على الجديد الصحيح درهمان ونصف ولو اخرا لإخراج فبلغت القيمة أربع مأة فإن كان قبل إمكان الأداء وقلنا هو شرط الوجوب لزمه على الجديد عشرة دراهم."[1]

تَرجَمَہ: "اگر زکوٰۃ کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ قیمت گر گئی اور بجائے دوسو درہم کے سو درہم ہو گئی، تو دیکھا جائے گا اگر یہ اس سے پہلے ہوا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی ممکن ہوتی تو قول جدید اور صحیح قول کے مطابق ڈھائی درہم (یعنی اسی قیمت کے لحاظ سے) زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اگر زکوٰۃ ادا کرنے میں تاخیر کی، اور قیمت چار سو درھم ہوگئی، تو اگر قیمت میں یہ اضافہ اس سے پہلے ہوگیا کہ زکوٰۃ ادا کرنا ممکن ہوسکے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ یہی وجوب ادائیگی کی شرط ہے، تو قول جدید کے مطابق اسے دس درہم ادا کرنے ہوں گے۔"

خیال ہوتا ہے کہ صاحبین کی رائے زیادہ قرین صواب ہے؛ اس لئے کہ زکوٰۃ میں اصلاً وہ شیٔ واجب ہوتی ہے جس کی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، قیمت وہ اس کے بدل اور عوض کے بطور ادا کرتا ہے، تو ضرور ہے کہ ادائیگی کے وقت وہ اتنی رقم ادا کردے جس میں اس سامان کا بدل بننے کی صلاحیت موجود ہو، دوسرے فی زمانہ قیمت میں اتار کم ہی ہوتا ہے، قیمت میں اضافہ کی شرح زیادہ ہے تو ادائیگی کے وقت کی قیمت کا اعتبار کرنے کی صورت فقراء کے لئے زیادہ نفع کی توقع ہے اور یہ بجائے خود زکوٰۃ کے احکام میں ایک اہم وجہ ترجیح ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سونے اور چاندی میں سے اس چیز کے ذریعہ اشیاء کی قیمت لگانے کو کہتے ہیں جن میں فقراء کے لئے نفع ہو۔

امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

[1] شرح مھذب: ۶۹/۲

"لا بد فی اعتبار منفعة الفقراء عند التقویم لأداء الزکوٰة فیقومها بأنفع النقدین." [1]

اب اگر تھوک سے فروخت کرنے والی دکان ہے تو ظاہر ہے کہ تھوک کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور "ریٹیل سیل" کا کاروبار ہے تو اسی قیمت کا اعتبار ہوگا، دونوں طرح خرید و فروخت کرتا ہو تو "تقویم بالأنفع" کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے بڑھکر قیمت کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کرے .... جو اراضی، زمینوں کے تجارتی کاروبار کے مقصد سے لی جائیں وہ تجارتی سامان ہونے کی وجہ سے اموال زکوٰۃ میں شامل ہیں، ان کی موجودہ معروف قیمت کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، نہ کہ مستقبل میں متوقع قیمت کے لحاظ سے، اوپر فقہاء کی جو آراء ذکر کی گئی ہیں ان کا حاصل یہی ہے۔

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

شیئرز کے سلسلہ میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ کمپنی کا کام فقہی نقطۂ نظر سے تجارت اور خرید و فروخت کے ذیل میں آتا ہے یا اجارہ کے دائرہ میں؟ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود خرید و فروخت کے علاوہ اگر ایسی صنعت بھی ہو کہ اس کا اثر مصنوعات میں باقی رہتا ہو جیسے کپڑے کا رنگ، دباغت کا تیل اور مشینوں کی مرمت میں پرزوں کی تبدیلی وغیرہ، تو اس کا حکم بھی تجارت کا ہوگا اور ان اشیاء کا شمار بھی سامان تجارت میں کیا جائے گا؛ اس لئے ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"إن کان شیئاً یبقیٰ أثره فی المعمول فیه کالصبغ والزعفران والشحم الذی یدبغ به الجلد فإنه یکون مال التجارة." [2]

تَرْجَمَہ: "ایسی چیز جس کا اثر زیر عمل شئ میں باقی رہتا ہو جیسے رنگ، زعفران چمڑے کو دباغت دینے والی چربی، تو یہ مال تجارت شمار ہوگی۔"

کمپنی کے ایسے کاروبار جس میں مشینوں اور آلات کا استعمال اس طرح ہوتا ہو کہ یہ اپنی حالت پر باقی رہیں اور مصنوعات میں تیاری کے بعد ان کا اثر باقی نہ رہے، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

"وما لا یبقیٰ له أثر فی العین بحیث لا یریٰ کالصابون والأشنان فلا زکوٰة فیه." [3]

اسی حکم میں صنعتی آلات ہیں:

---

[1] المبسوط: ۱۹۱/۲ [2] بدائع الصنائع: ۹۰/۲ [3] تاتارخانیه: ۲۴۰/۲

"وأما الآلات الصناع و ظروف أمتعة التجارة لاتكون مال التجارة."[1]

اسی طرح اجارہ پر مبنی کاروبار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

"إذا اشترىٰ جوالق بعشرة آلاف دراهم ليؤاجرها من الناس فحال عليها الحول فلا زكوٰة فيهالأنه اشتراها للغلة لا للتجارة فإن كان فى نيته أنه يبيعها آخرا فلا عبرة لهذا وكذالك الجواب فى إبل الحمالين و حمرالمكارين."[2]

تَرْجَمَہ: "اگر دس ہزار درہم میں اونی گون خریدی کہ اس کو لوگوں کو کرایہ پر دے گا اور سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں؛ اس لئے کہ اس نے اس کو آمدنی کے لئے خریدا ہے نہ کہ تجارت کے لئے، اگر اس کی یہ بھی نیت ہو کہ بعد میں اس کو فروخت کردے گا تو اس کا اعتبار نہیں، یہی حکم بار برداری اور سفر کے اونٹوں اور کرایہ کے گدھوں کا ہے۔"

لہٰذا جو کمپنی تجارتی کاروبار کرتی ہو اس کے حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جو کمپنی اس دائرہ میں نہ آتی ہو، اس میں اصل لگایا ہوا سرمایہ تو سامان اجارہ کے حکم میں ہوگا اور اس کی قدر میں جو اضافہ ہوا ہے وہ نفع متصور ہوگا اور اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، یہ تو شیئرز کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں اصل حکم ہے، لیکن موجودہ زمانہ میں شیئرز کی خرید وفروخت ایک مستقل تجارت ہے، لوگ تجارت ہی کی نیت سے شیئرز خرید کرتے ہیں اور اس سے نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے موجودہ تعامل کو دیکھتے ہوئے شیئرز مطلقاً مال تجارت کے حکم میں ہے، لہٰذا کمپنی خواہ تجارتی ہو یا صنعتی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ اموال تجارت کی زکوٰۃ کے ذیل میں مذکور ہوا، شیئرز میں اس کے موجودہ نرخ کا اعتبار ہوگا، جہاں تک باؤنڈز کی بات ہے تو اس کی حیثیت دین قوی کی ہے؛ اس لئے قرض کی وصولی کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی، سود کی شکل میں جو رقم حاصل ہو وہ تو حرام ہونے کی وجہ سے کل کی کل کو صدقہ کردینا واجب ہے، لیکن اگر اس شخص نے صدقہ نہ کیا ہو تو پھر اس کا حکم بھی زکوٰۃ کے باب میں دوسرے اموال حرام کا سا ہوگا، مال حلال کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ سودی رقم کا حساب بھی محفوظ نہ رہے تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کے مطابق دوسرے اموال کے ساتھ ملا کر اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

هذا ما عندى والله اعلم با لصواب.

[1] بدائع: ۹۰/۲ [2] تاتارخانیہ: ۲۴۱/۲

عشر وخراج سے متعلق کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار منعقدہ ۳۱ر دسمبر ۹۳ء تا ۳ر جنوری ۹۴ء، جامعہ دارالسلام عمر آباد میں عشر وخراج سے متعلق نئے مسائل پر بحث ہوئی۔ اس سیمینار کا سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا۔ جن میں پہلا، چوتھا اور پانچواں محور اراضی ہند کی شرعی حیثیت اور عشر وخراج کی بابت ابھرنے والے جدید مسائل سے متعلق سوالات پر مشتمل تھے۔ یہ تحریر ان ہی سوالوں کے جواب ہیں۔

محور دوم وسوم ہندوستانی اراضی کے تاریخی اور قانونی جائزہ سے متعلق سوالات پر مبنی ہیں۔ اس تحریر میں اس پہلو کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا ہے۔ جو لوگ اس کی تفصیل دیکھنا چاہیں وہ اکیڈمی کے ''مجلّہ فقہ اسلامی'' (نمبر: ٦، اول و دوم) کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔''

سوالنامہ

محور اول......عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت، تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محور دوم......اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

❶ محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے تک ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا، اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کردی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کوئی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

❷ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محور سوم...... ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

❶ مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

❷ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت وحیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں اور آزادی کے بعد سے لے کر اب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں۔ ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم......اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

❶ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

❷ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہوسکے ان کا کیا حکم ہے؟

❸ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

❹ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے؟

❺ احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

❻ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

محور پنجم

❶ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا

تو وہ نصاب کیا ہے؟

❷ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لئے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

❸ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لئے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لئے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ کئے جائیں گے یا اس پر زکوۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟

❹ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لئے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

❺ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کئے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

❻ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں، پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں لگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

❼ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب

محور اول ...... عشری وخراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں۔ مسلمانوں کی تمام ہی

اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک عشر وخراج کا اجتماع نہیں ہوسکتا، اس لئے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

❶ عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

❷ عشر وخراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے، گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لئے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، پس مسلمانوں پر تو عشر بہر صورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہوجائے گا۔

❸ عشر کا وجوب کتاب وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد وقیاس پر مبنی ہے، لہٰذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لئے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟[1]

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابوبکر جصاص رازی اور امام سرخسی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

❶ حضرت عبداللہ ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: عشر وخراج ایک زمین میں جمع نہیں ہوسکتا...... اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

❷ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، پس حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضرور تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

[1] المجموع: ۵۴۹/۲

(۳) حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل وانصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم و جابر فرماں روا بھی، اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

(۴) خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کئے جانے والے علاقوں میں وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجوب کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔[۱]

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہو جائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

(۲) کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا، اب وہ بھی عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیرہ مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کر لی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

(۳) جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لئے عشری زمین شمار ہوگی۔[۲] امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔[۳]

(۴) اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنا لیا گیا تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کے عشری و خراجی ہونے کا مدار گرد و پیش کی زمین کے عشری و خراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب و جوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا، اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی

[۱] احکام القرآن للجصاص: ۳/۱۷، ۱۹، المبسوط: ۲/۲۰۸
[۲] کتاب الخراج لابی یوسف: ٦٩ حد ارض العشر من ارض الخراج
[۳] البحر الرائق: ٥/١٠٤، بدائع الصنائع: ٢/١٧٦

سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جارہا ہوتو اس میں بھی خراج واجب ہوگا۔[1]

خراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں:

1. مسلمانوں نے بزور قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیگی بعد کو اس زمین کو مسلمان خرید لیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کرلیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہوجائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔[2]

2. وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائیگی طے پائے۔[3]

یہ تو ابتداء عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خراجی زمین عشری ہوجاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنا پڑے گا۔

محورِ چہارم......اراضی ہند میں عشر وخراج کا مسئلہ

1. ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے؛ اس لئے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر وخراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں۔[4] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہر حال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشاء یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو، اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہیں رہی اور خراج عائد نہیں رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا؛ اس لئے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہئے۔

مولانا عبد الصمد رحمانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں۔ جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے۔ مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ [2] البحر الرائق: ۱۰۹/۵ [3] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ [4] دیکھئے: المغنی: ۳۱۲/۲

''سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

(۲) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۳) موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں، مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

(۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بہ طریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

(۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید وفروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہے۔

(۶) مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید وفروحت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا؟

(۷) انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

(۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بہ طریق معافی زمین دی. مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

(۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوئی یا بنابر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوئی ہو۔

(۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔

(۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خرید کیا ہے۔

(۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمینیں عشری ہیں اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جن میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے۔ یعنی بادشاہِ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لئے ظاہر حال کا لحاظ کر کے

مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہئے۔"[1]

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرفِ آخر ہے!

جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا معلوم نہ ہو

❷ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو ان میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید واستثناء مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائیگی کا حکم فرمایا ہے:

"وآتوا حقه يوم حصاده"[2]

تَرجَمَہ: "کٹائی کے دن ان کا حق ادا کرو۔"

اس آیت میں اکثر مفسرین وفقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔[3] علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

"الأراضي لاتخلوا عن مئونة إما العشر و إما الخراج والا بتداء بالعشر فى ارض المسلم أولىٰ لان فى العشر معنى العبادة وفى الخراج معنى الصغار."[4]

تَرجَمَہ: "زمین "مئونت" سے خالی نہیں ہوگی، یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لئے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔"

حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے عشر کی بابت لکھا ہے:

"لانه اليق بالمسلم."[5]

سرکاری مال گزاری اور خراج کا مصرف

❸ خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے، غرض یہ بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لئے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہئے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کئے جانے اور نہ کئے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذرای چوں

---

[1] كتاب العشر والزكوٰة: ۵۸، ۱۶۰ [2] الانعام: ۱۴۱ [3] بدائع الصنائع: ۱۶۹/۲
[4] بدائع: ۱۷۶/۵۸/۲ [5] درمختار على هامش الرد: ۲۹۰/۶، باب العشر والخراج والجزية

کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لئے صرف نہیں کرتی، اس لئے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم ونسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کے دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ مد خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ وثالثها حواه مقاتلون[1] یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہوجائے اور جبراً ازکوٰۃ وخیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کریں تو زکوٰۃ دوبارہ ادا کرنی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لئے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں، علامہ شامی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے بقول

"أماالخرج فلايفتون بإعادته لانهم مصارفه إذاهل البغي يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة."[2]

تَرْجَمَہ: "خراج کی دوبارہ ادائیگی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لئے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔"

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ نے اس مسئلہ کو امام محمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے۔ امام محمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"إن أرض الخراج لايجب إلاعلىٰ من هومن أهل دارنا لانه حكم من احكام المسلمين و حكم المسلمين لايجرى إلاعلىٰ من هو من دارالاسلام."[3]

تَرْجَمَہ: "زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو؛ اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔"

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیرنگیں، لیکن انہیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو، تو علامہ شامی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی جہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا؛ اس لئے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلاء حاصل ہے۔

---

[1] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۳/۳ [2] ردالمحتار: ۲۴/۲ [3] كتاب العشرو الزكوٰة: ص: ۱۵۱

"لاستيلاء المسلم عليهم."[1]

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

⑤ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کئے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی، اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

① رسول اللہ ﷺ نے قدرتی پانی سے سیرابی کی صورت میں ۱۰رفیصد اور دوسری صورت میں ۵رفیصد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثناء مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہر صورت ۱۰رفیصد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون و مطالبات سے فارغ ہونے کی، اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

② کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے، کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لئے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"ولايحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقى أو عمارة أوأجر الحافظ أواجر العمال أو نفقة البقر."[2]

ترجمہ: "صاحب زمین کے لئے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آباد کاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثناء نہیں ہوگا۔"

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

---

[1] ردالمحتار: ۲۷۷/۳، ط: پاکستان
[2] بدائع: ۶۲/۲ کتاب الزکوٰۃ

"يجب العشر فى الأول ونصفه فى الثانى بلارفع أجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار وأجرة الحافظ ونحو ذلك."[1]

تَرجَمہ: "پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر (دسواں حصہ) اور دوسری صورت میں اس کا نصف (بیسواں حصہ) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالبًا ایسے غیر معروف اور نا قابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہوگیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ماأنفق على زرعه واستدان ماأنفق على أهله احتسب ماأنفق علىٰ زرعه دون ماأنفق على اهله لانه من مئونة الزرع."[2]

تَرجَمہ: "کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کئے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔"

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

❹ بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ:

"ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج."[3]

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ چوں کہ بٹائی داری کو ناجائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لئے امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بیج مالک زمین کا ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کا ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا:

[1] ردالمحتار: ٢/٢٦٩ باب العشر [2] المغنى: ٢/٣١٣ [3] بدائع: ٢/٥٦

"وجوز نا المخا برة فتجب الز كوة على العامل ولا شئ علٰى صاحب الارض لان الحاصل له أجرة أرضه وحيث كان البذر من صاحب الارض وأعطى منه شيئًا للعامل لاشيء على العامل لانه أجرة عمله."[1]

تَرجَمَہ: "ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہٰذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کا ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دیا جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔"

صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے نقل کی ہے کہ اگر بیج عامل کا ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کا ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا۔[2] مگر کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے:

"ولو دفعها مزارعة فأما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما."[3]

تَرجَمَہ: "اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے، پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے اور پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی لہٰذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔"

شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انہوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا ہے اور یہی اس سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔ پس اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ چنانچہ عالمگیری میں ہے:

"ولو أعارها من مسلم فزر عها فالعشر على المستعير ولو أعارها من كافر فالعشر على المعير عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما على الكافر."[4]

تَرجَمَہ: "اگر کسی مسلمان کو عاریت پر زمین دی اور اس نے اس میں کاشت کی تو عاریت پر حاصل کرنے والے پر عشر واجب ہوگا اور اگر کافر کو عاریت پر دی تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک عاریت پر دینے والا مسلمان عشر دے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے

[1] فتح المعين للشيخ زين الدين تلميذ ابن حجر هيثمي: ٤٩ [2] درمختار على هامش الرد: ٢٧٨/٢
[3] بدائع: ١٧٤/٢ [4] هنديه: ١٨٧/١

نزدیک عاریت پر لینے والا کافر پر۔"

گویا صاحبین کے نزدیک مسلمان پر عشر اسی وقت واجب ہے جب کہ اس نے زمین سے فائدہ اٹھایا ہو، اگر پیداوار کا فر کو حاصل ہو رہی ہو تو مسلمان پر عشر نہیں۔ یہی قول تقاضۂ عدل سے قریب ہے۔ رہ گیا اس صورت میں غیر مسلموں پر عشر کا واجب قرار دینا، تو یہ حکم ظاہر ہے کہ دارالاسلام کے لئے ہے۔ وہاں ان سے بطور خراج عشر کی مقدار غلہ لیا جائے گا۔ ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے لئے یہ حکم نہیں۔

محور پنجم ...... عشر کا نصاب

(۱) امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ، عشر واجب ہوگا۔

"فی قلیل مأ اخرجته الأرض و كثيره العشر."[۱]

مگر خود امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔[۲]

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ سوائے امام ابوحنیفہ اور مجاہد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے[۳] حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے واضح طور پر اس مضمون کی روایتیں نقل کی ہیں۔[۴]

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق بھی موجود ہیں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: في الرقة ربع عشر.

اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفي سائمة الإبل الزكوة۔ یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

"ليس في مادون خمسة أوسق صدقة."[۵]

[۱] ہدایہ مع الفتح: ۲/۲۴۲ [۲] کتاب الاصل: ۲/۱۶۳ [۳] المغنی: ۲/۲۹۶ [۴] نسائی: ۱/۳۴۴ [۵] ترمذی: ۱/۱۳۶

تَرجَمَہ: ''پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

''لیس فی مادون خمس ذود صدقة.''

تَرجَمَہ: ''پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لئے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان وتفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ وسق کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشاء محض اتنا ہے کو عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صوابدید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر تو سبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع پانچ اور ایک تہائی رطل کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے۔ مثقال کے حساب سے ایک صاع ۳ /سیر ۶ / چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳/سیر ۶ / چھٹانک ۳ / تولہ بنتا ہے۔ لہٰذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵/من ساڑھے ۱۲ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵/من ۲۳/سیر ۳/ پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے، اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ سو سیر چھ چھٹانک کا ہوا۔[1]

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے، اس لئے پانچ وسق کی مقدار ۱۸/من تیس سیر ہوتی ہے۔[2]

ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو تر پن کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے۔[3] لیکن ڈاکٹر عبداللہ

---

[1] اوزان شرعیه، جواهرالفقه: ۲ [2] دیکھئے: کتاب العشر والزکوٰة: ۱۸۷ [3] الفقه الاسلامی وادلته: ۸۱۱/۲

بن محمد طیار نے ذاتی تجربہ کے ذریعہ بڑی تحقیق کر کے گیہوں چاول وغیرہ اجناس میں پانچ وسق کی مقدار چھ سو پچھتر کیلوگرام متعین کی ہے۔[۱]

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار میں اس مسئلہ سے متعلق جو تجویز منظور ہوئی، وہ اس طرح ہے:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں آیات اور بعض احادیث کے عموم کو پیش نظر رکھ کر وجوب عشر کے لئے پیداوار کی مقدار کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ ہر وہ شئ جو زمین سے پیدا ہو، چاہے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں، عشر کا نکالنا واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف و امام محمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ و دیگر جمہور ائمہ کے نزدیک حدیث "ليس فيمادون خمسة أوسق صدقة" کی روشنی میں پانچ وسق سے کم اگر پیداوار ہو تو ایسے لوگوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ سمینار کی رائے میں چھوٹے کاشتکار یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اس لئے ایسے حالات میں جب کہ کسی کاشتکار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی چھ کوئنٹل ۵۳ کلو گرام سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔[۲]

والله أعلم بالصواب.

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

❷ کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن اموال میں نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں ان ہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کر کے رکھے جاسکتے ہوں۔ ماادخر واقتيت۔[۳]

امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، خشک چیز ہو۔ جمع هذه الأوصاف الكيل والبقاء واليبس[۴] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لئے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد

---

[۱] دیکھئے: الزكاة وتطبيقاتها المعاصرة: ۱۰۰ [۲] اہم فقہی فیصلے: ۶۵، ط: ۱۹۹۷ء [۳] الافصاح: ۱/۲۰۵

[۴] المغني: ۲/۲۹۳

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"قلت: أرأيت الرجل يكون له الأرض من أرض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسی أوغيره هل فيه عشر؟ قالا: لا، ليس فيه عشر لانه حطب، قلت: وكذلك الحشيش والشجر الذی ليس له ثمر مثل وشبهه، قال: نعم۔"[1]

تَرْجَمَہ: "میں نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا کہ نہیں، اس میں عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لئے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں اس کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔"

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے، ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداواری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہوگئی ہے، شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے؛ اس لئے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہئے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

"أما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت فی الجنان عادة بل تنقٰی عنها حتی لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش يجب فيها العشر."[2]

تَرْجَمَہ: "ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔"

قاضی خاں رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

"ولو جعل أرضه مشجرة أو مقصبة يقطعها ويبيعها فی كل سنة كان فيه العشر وكذا لو جعل فيها القت للدواب."[3]

---

[1] كتاب الاصل: ۱۳۹، ۱۴۰/۲ [2] هدايه: ۱۸۱/۱ باب زكوٰة الزروع والثمار

[3] خانيه علی هامش الهنديه: ۲۷۶/۱ فصل فی العشر

تَرجَمَہ: "اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لئے چارہ کی کاشت کی جائے۔"

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو ونما کے لئے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لئے حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا، اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غرباء کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں: ماأخرجت الأرض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وآتوا حقه يوم حصاده الاية[1] اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لئے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشو ونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ "أخرجت الارض" کا مصداق نہیں ہے، اس لئے اس میں عشر واجب نہیں ہوگا اور اموال زکوٰۃ میں سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہوگی فقہاء اس پر متفق ہیں صرف امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے:

"واتفقوا على أنه لاتجب الزكوٰة فى كل مايخرج من البحر من لؤ لؤوَ مرجان وزبرجد وعنبر ومسك و سمك وغيره ولوبلغت قيمته نصابا الا فى احدى الروايتين عن أحمد إذا بلغ مايخرج من ذلك نصابا فعليه الزكوٰة."[2]

تَرجَمَہ: "فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی، مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے، البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔"

[1] انعام: ۱۲۱ [2] الافصاح: ۱/۲۱۸

اس پر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گویہ "ما أخرجت الأرض" میں ایک حد تک داخل ہے مگر نباتی شئ نہیں ہے:

"قلت أرايت الرجل يكون له الأرض وفيها عين يخرج منها القير والنفط والملح وأرضهن أرض الخراج ماعليه؟ قال: عليه خراج أرضه وليس عليه في هذا شئ، قلت: أرأيت لوكان هذافي أرض عشر هل فيه شئ؟ قال لا، قلت ولِمَ؟ قال لأن هذاليس بثمر."[1]

تَرجَمہ: "میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول، پٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ہو تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا: اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: نہیں، میں نے دریافت کیا، کیوں؟ آپ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: اس لئے کہ یہ پھل نہیں ہے!"

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۴ شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہئے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس لئے اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب في العسل إن كان في أرض العشر."[2]

تَرجَمہ: "عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔"

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابو داؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاجِ اظہار نہیں کہ ابو داؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے

[1] كتاب الاصل: ۱۶۲/۲ [2] تاتارخانیه: ۳۲۵/۱

اوراسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفی العسل العشر إذأ اخذ من أرض العشر وقال الشافعی رحمه الله تعالٰی لایجب لأنه متولد من الحیوان فأشبه الابریسم ولنا قوله علیه السلام: فی العسل العشرو لان النحل یتناول من الانوار والثمار وفیهما العشر فکذا فی مایتولد منها بخلاف دود القزلأنه یتناول الاوراق ولاعشر فیها."[1]

تَرجَمَہ: "جوشہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لئے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے (پس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں) ہماری دلیل ارشاد نبوی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لئے بھی کہ شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کیڑے کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔"

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اوّل تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لئے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو، نیز فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں "وسمہ" نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

"قلت أرأیت الوسمة هل فیها عشر إذاکانت فی أرض العشر قال نعم فی قول ابی حنیفة."[2]

تَرجَمَہ: "میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے کہا: ہاں، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے قول پر۔"

❺ اس لئے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں کہ ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی۔ اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ والله اعلم.

مکان کے گردوپیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

❻ مکان میں یا اس کے گردوپیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

[1] هدایه: ۲۰۳/۱ [2] کتاب الاصل: ۱۶۳/۲

"رجل فی داره شجرة مثمرة لاعشر فیه و إن کانت البلدة عشریة بخلاف ماإذاکانت في الأراضي." [1]

ترجمہ: "ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔"

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"یجب العشر ولوکان الشجر غیر مملوك ولم یعالجه أحد و خرج ثمرة شجرفی دار رجل ولو بستاناًفی داره لانه تبع للدار." [2]

ترجمہ: "عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔"

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔ [3]

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہئے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کیطور پر استعمال کیا جاتا ہو اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اب اس کی حیثیت ضمنی نہیں ہے! مستقل ہے اور مقصود کے درجہ میں ہے۔

اراضی اوقاف

۵ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا "شرعی زراعتی ٹیکس (مئونہ)" ہے اور اس کے واجب ہونے کے لئے مکلّف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور عاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائیداد میں بھی واجب ہونا چاہئے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ویجب مع الدین و فی ارض صغیر و مجنون و مکاتب و ماذون ووقف." [4]

ترجمہ: "دین کے باوجود نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔"

---

[1] خانیه علی هامش الهندیه: ۲۷۷/۱ [2] ردالمحتار: ۲٦٥/۳

[3] ملاحظہ ہو: ۱۸٦/۱ کتاب الزکوٰۃ [4] درمختار مع الرد: ۲٦٦/۲

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

''هذا ظاهر فی ما اذا زرعها أهل الوقف أما إذا زرعها غير هم بالأجرة فيجری فيه الخلاف الأتی فی الارض المستاجرة.''[1]

تَرجَمَہ: ''یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود اربابِ وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔''

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

''ويجب العشر فی الاراضی الموقوفة و أرض الصبيان و المجانين ان كانت عشرية''[2]

تَرجَمَہ: ''وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔''

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

''فيجب فی الأراضی التی لامالك لها وهی الأراضی الموقوفة لعموم قوله تعالٰی. وقوله عليه السلام.''[3]

تَرجَمَہ: ''ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ارشادات میں عموم ہے۔''

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے[4]...... البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

''ولا يجب العشر فی الأراضی الموقوفه وأرض الصبيان والمجانين إن كانت عشرية و إن كانت خراجية ففيها الخراج.''[5]

تَرجَمَہ: ''اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر

[1] درالمختار: ۲۶۶/۳ [2] خانيه علی هامش الهنديه: ۶۷۷/۱، ۶۷۶ [3] بدائع الصنائع: ۱۷۵/۲
[4] دیکھئے: ۱۸۵/۱ الباب السادس فی زكوٰة الزروع والثمار [5] خلاصة الفتاویٰ: ۲۴۷/۱ ط: نول كشور، لكهنؤ

خراجی زمین ہو تو خراج واجب ہے۔"

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں "یجب" کی جگہ غلطی سے "لایجب" طبع ہو گیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرفِ نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے، اس لئے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لئے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو، یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لئے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات "وقف علی الاولاد" کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہئے۔

فی سبیل اللہ زکوٰۃ کا ایک اہم مصرف

"قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ذکر کئے ہیں، ان میں ایک اہم مصرف "فی سبیل اللہ" ہے۔ "فی سبیل اللہ" سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں معاصر اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلامک فقہ اکیڈمی کے پانچویں سمینار منعقدہ جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ ۱۹۹۲ء میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث تھا۔ یہ تحریر اسی موضوع سے متعلق ہے۔"

قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ہشتگانہ بیان کئے ہیں ان میں ایک "فی سبیل اللہ" ہے، فی سبیل اللہ سے متعلق تین اہم مباحث ہیں: (۱) اول یہ کہ فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے؟ (۲) دوسرے اس مد میں بھی "مالک بنانے" کی شرط ہے یا نہیں؟ (۳) تیسرے اس مد میں بھی فقر و احتیاج ضروری ہے یا نہیں؟ پہلے نکتہ پر سلف صالحین میں بہت کم اختلاف ہے، لیکن دوسرے اور تیسرے نکات پر ائمہ مجتہدین کے دور سے اختلاف رہا ہے، اس وقت ان تینوں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

فی سبیل اللہ میں کچھ لوگ مطلق توسع کے قائل ہیں، بعض حضرات ایک گونہ تحدید کے، اور جمہور محدثین و فقہاء کے نزدیک اس کا دائرہ نہایت محدود ہے؛ اس لئے اس سلسلہ میں سب سے پہلے اہل علم کی آراء پیش کی جائیں گی، پھر متوسعین اور جمہور کی دلیلیں، اس کے بعد ان دلائل کا تجزیہ کیا جائے گا تاکہ کسی نتیجہ تک پہنچا جاسکے۔

جمہور فقہاء کی رائے

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین فی سبیل اللہ مراد ہیں، حنفیہ کی رائے طحاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

"قوله في سبيل الله هو منقطع الغزاة والحاج"[1]

یہی بات "مجمع الانہر" میں کہی گئی ہے[2] ...... شوافع کے نقطۂ نظر کی ترجمانی سیوطی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے ان الفاظ میں کی ہے:

---

[1] طحطاوی: ۴۷۲/۲　　[2] مجمع الانہر: ۲۲۱/۱

"القائمین بالجهاد لمن لا فئ لهم ولو اغنیاء"[۱]

کار جہاد انجام دینے والے، جن کا وظیفہ مقرر نہ ہو، گو وہ مالدار ہوں" قرطبی نے مالکیہ کی رائے نقل کی ہے کہ:

"فی سبیل الله وهم الغزاة"[۲]

حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی مجاہدین اس کا مصداق اولین ہیں

"أما فی سبیل الله فمنهم الغزاة الذین لا حق لهم فی الدیوان عند الامام احمد"[۳]

یہاں تک کہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا، فی سبیل اللہ کا لفظ گو اپنے معنی کے اعتبار سے عام ہے، مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس آیت میں مجاہدین ہی اس کا مصداق ہیں:

"سبل الله کثیرة ولکنی لا أعلم خلافا فی أن المراد بسبیل الله ها هنا الغزومن جملة سبل الله"[۴]

تَرجَمَہ: "اللہ کے راستے بہت ہیں۔ لیکن میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں اللہ کے راستے سے جہاد مراد ہے، جو من جملہ اللہ کے راستوں کے ہے۔"

علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ناقل فرماتے ہیں:

"وقال السکاکی: منقطع الغزاة وهو المراد من قوله فی سبیل الله عند أبی حنیفة وأبی یوسف والشافعی و مالك و عند أحمد و محمد منقطع الحاج."[۵]

تَرجَمَہ: "سکاکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ "فی سبیل اللہ" سے مراد امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی اور امام مالک رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ مجاہدین ہیں، جن کے پاس سامان سفر نہ ہو۔ امام احمد اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس سے سامان سفر سے محروم حاجی مراد ہے۔"

ائمہ مجتہدین تک ہمیں "فی سبیل اللہ" کے مصداق کی تعیین میں صرف دو مواقع پر توسع نظر آتا ہے، ایک یہ کہ مالکیہ کے یہاں مجاہدین کی مد کے علاوہ آلات جہاد کی فراہمی اور دفاعی تیاریوں پر بھی اس کے خرچ کی اجازت ہے[۶] ...... جس کا ذکر آگے آئے گا اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ایک قول کے مطابق نیز امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ایسے حاجی کو بھی اس مد سے دیا جا سکتا ہے جو حج فرض ہونے کے بعد استطاعت حج

---

[۱] جلالین: ۱٦۱ [۲] الجامع لإحکام القرآن: ۱۸۵/۸ [۳] تفسیر ابن کثیر: ۳۸۰/۲

[۴] احکام القرآن لابن العربی: ۹٦۹/۲ [۵] عینی علی الهدایه: ۲۵/۱ [٦] دیکھئے: صاوی علی الجلالین: ۱۵۴/۲

سے محروم ہو گیا ہو، لیکن حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے عام طور پر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے اس قول کو قابل ترجیح نہیں کہا ہے، اکثر متون میں اس کو صیغۂ تمریض (قیل) کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، نسفی، حصکفی، اسبیجابی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور اکثر فقہاء نے اس رائے کو معتمد نہیں مانا ہے[1]...... لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے درمیان زکوٰۃ کے مسئلہ میں "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں یہ وسعت اور تنگی محض لفظی اختلاف کا درجہ رکھتی ہے، کہ حنفیہ کے یہاں مجاہد ہو یا حاجی، اس کے مصرف زکوٰۃ ہونے کے لئے "فقر" ضروری ہے اور "فقر" بجائے خود استحقاق زکوٰۃ کے لئے کافی ہے[2]...... امام احمد سے بھی ایک قول "فی سبیل اللہ" سے حجاج مراد ہونے کا منقول ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہی ان کی معروف و "اظہر" رائے ہے: وقال أحمد في أظهر الروايتين: الحج من سبيل الله.[3]

متوسعین

بعد کے فقہا میں ایک گروہ ہمیں ایسا نظر آتا ہے جس نے "فی سبیل اللہ" کے معنی میں عموم و وسعت کی راہ اختیار کی ہے ان میں سرفہرست چھٹی صدی کے نامور فقیہ و عالم ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نام نامی آتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"وفي سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات"[4]

تَرجَمۃ: "فی سبیل اللہ تمام نیکیوں سے عبارت ہے اور اس میں اللہ کی اطاعت اور نیکیوں کے راستہ میں کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے۔"

مگر علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک ہاتھ سے "فی سبیل اللہ"، کے مفہوم میں جو وسعت برتی تھی، دوسرے ہاتھ سے اسے یہ قید لگا کر واپس بھی لے لیا ہے کہ:

"إذا كان محتاجاً"

تَرجَمۃ: "بشرطیکہ وہ محتاج ہو۔"

جب حاجت اور فقر کی شرط پر زکوٰۃ دی جائے گی، تو عملاً اس مصرف میں وہی تحدید باقی رہے گی جو دوسرے فقہاء کے یہاں ہے، تاہم شاید کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس تشریح سے فائدہ اٹھا کر صاحب فتاویٰ ظہیریہ نے "طلبۂ علوم دینیہ" کو اس مد کا مصداق قرار دیا ہے[5]...... لیکن عام طور پر فقہاء نے "طلبہ" کے لئے بھی فقر و

[1] دیکھئے: رد المختار: ۲۸۹/۳ [2] البحر الرائق: ۲۴۲/۲ [3] رحمة الامة: ۱۱۲
[4] بدائع الصنائع: ۴/۲. [5] تاتار خانیہ: ۲۷۰/۲، بحر الرائق: ۲۴۲/۲

احتیاج کی قید برقرار رکھی ہے، اسی لئے عملاً زکوٰۃ کی اس مد کے سلسلہ میں ان حضرات کی آراء سے کوئی حقیقی توسع پیدا نہیں ہوتا، اس لئے حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کہا ہے کہ تعبیر و مراد کا یہ فرق صرف وصیت و اوقاف کے باب میں ظاہر ہوگا۔

"وثمرة الإختلاف فی نحو الاوقاف."[1]

جن فقہاء کے ہاں "فی سبیل اللہ" والے مد میں فقر و احتیاج کی شرط نہیں، ان کے ہاں البتہ "فی سبیل اللہ" کے معنی میں توسع حقیقی طور پر اثر انداز ہوگا ...... اس سلسلہ میں غالباً سب سے پہلے مشہور شافعی عالم قفال رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بعض فقہاء سے توسع نقل کیا ہے اور کہا کہ:

"أنهم أجازوا صرف الصدقات الی جمیع وجوه الخیر من تکفین الموتی و بناء الحصون و عمارة المسجد لأن قوله وفی سبیل اللّٰه عام فی الکل."[2]

تَرْجَمَہ: "فقہاء نے تمام کارہائے خیر جیسے مردہ کو کفن، قلعوں اور مسجدوں کی تعمیر میں صدقات کے خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فی سبیل اللہ" ان سب میں عام ہے۔"

تفسیر مواہب الرحمٰن میں بھی صاحبِ رائے کی وضاحت کے بغیر بعض فقہاء سے اس طرح کی رائے نقل کی گئی ہے۔

امام فخر الدین رازی نے اسی قول کو نقل کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دبے لفظوں میں انہوں نے اس کی تائید بھی کی ہے:

"إعلم أن ظاهر اللفظ فی قوله و فی سبیل اللّٰه لا یوجب القصر علی کل الغزاة."[3]

افسوس کہ قفال رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ان فقہاء کا نام بھی ذکر نہ کیا جو لغوی معنی کے اعتبار سے اس مد میں وسعت کے قائل تھے، شاید ایسا اس لئے ہوا ہو کہ اس زمانہ میں یہ قول "شذوذ" کا درجہ رکھتا تھا اس لئے انہوں نے اس کو قابل ذکر بھی نہ سمجھا ہو، اس کے بعد تین سو سال سے زیادہ عرصہ تک اس رائے کی کوئی تائید ہوتی نظر نہیں آتی، سوائے اس کے کہ بعض مصنفین نے مذاہب و آراء کی نقل کے ذیل میں ایک ایسی رائے کی حیثیت سے اس کا ذکر کر دیا، جس کے حاملین اور قائلین بھی پردہ ابہام میں ہوں، پھر گیارہویں صدی کے مشہور محقق اور محدث علامہ مرتضیٰ زبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے اس کی تائید میں چند سطریں لکھیں، فرماتے ہیں:

---

[1] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۹/۳ [2] مفاتیح الغیب: ۱۱۳/۱۶ [3] حواله مذکور

"یمکن أن یرید المجاهدین والإنفاق منها فی الجهاد لأنه یطلق علیه هذا الاسم عرفاً و یمکن أن یرید سبیل الخیر کلها المقربة إلی اللّٰه"[1]

ترجمہ: "ممکن ہے کہ مجاہدین پر اور جہاد میں خرچ کرنا مراد لیا جائے، اس لئے کہ عرف میں اس نام (فی سبیل اللہ) کا اطلاق اسی پر کیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خیر کے وہ تمام راستے جو اللہ سے نزدیک کرنے والے ہیں، وہ مراد ہوں۔"

پھر اپنے مذاق متصوفانہ کی وجہ سے اس میں وہ عموم برتا کہ مجاہدین کارزار سے لے کر مجاہدۂ نفس کرنے والوں تک اس کا دائرہ وسیع کر دیا اور پیاسے جانوروں اور درختوں کی بھی اس مد زکوٰۃ سے محرومی گوارانہ کی، لکھتے ہیں:

"بل ما تقتضیه المصلحة العامة لکل انسان بل لکل حیوان حتی الشجرة یراها تموت عطشا فیکون عنده بما یشتری لها ما یستقیها به من مال الزکاة فیسقیها بذالك فإنه من سبیل اللّٰه و إن أراد المجاهدین فالمجاهدون معلومون بالعرف من هم والمجاهدون أنفسهم أیضا فی سبیل اللّٰه فیعانون بذاك علی جهاد أنفسهم."[2]

ترجمہ: "بلکہ ہر انسان، بلکہ ہر جانور یہاں تک کہ وہ درخت جو پیاس سے سوکھ رہا ہو، کے لئے مصلحت عامہ کا جو تقاضہ ہو وہ سب فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ کہ اگر اس کے پاس مال زکوٰۃ میں ایسا مال ہو جس کے ذریعہ وہ اس کی آبیاری کا سامان کر سکے، تو اس کو اس سے سیراب کرے۔ اس لئے کہ اس کا شمار بھی فی سبیل اللہ میں ہے۔ اور اگر اس سے مجاہدین مراد لیں۔ تو جو لوگ اپنے نفس سے جہاد کرنے میں مشغول ہوں وہ بھی فی سبیل اللہ کا مصداق ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ وہ مجاہدۂ نفس میں مدد لیتے ہیں۔"

اس کے بعد نسبۃً کم درجہ کی توسیع علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں ملتی ہے، انہوں نے مجاہدین پر قیاس کرتے ہوئے قضاۃ، مفتیین اور مدرسین کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے:

"ویلحق به من کان قائماً بمصلحة عامة من مصالح المسلمین کالقضاء و الافتاء والتدریس و إن کان غنیاً."[3]

ترجمہ: "اسی سے وہ لوگ بھی ملحق ہیں جو مسلمانوں کی مصالح میں سے کسی عام مصلحت کو انجام

[1] اتحاف: ٢٥٠/٤ [2] اتحاف: ١٢٥٠/٤ [3] سبل السلام: ٦٣٤/٢

دینے میں مشغول ہوں۔ جیسے: قضاء، افتاء، تدریس اگرچہ وہ غنی ہوں۔"

ہر چند کہ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے صراحۃً اس مد کی کوئی ایسی تشریح نہیں کی ہے، جو وسعت کو بتاتی ہو، لیکن ان کی بعض عبارتوں سے مترشح ہے کہ مصارف زکوٰۃ میں وہ تحدید وحصر کے قائل نہیں ہیں، بلکہ قرآن مجید کی تعبیر کو محض حصر اضافی مانتے ہیں، فرماتے ہیں:

"فالحصر فی قوله تعالٰی (انما الصدقات) اضافی بالنسبة إلى ما طلبه المنافقون فی صرفها فی مایشتهون علی ما یقتضیه سیاق الأیة و السر فی ذالك ان الحاجات غیر محصورة و لیس فی بیت المال فی البلاد الخالصة للمسلمین غیر الزکوٰة کثیر مال فلا بد من توسعة لتکفی نوائب المدینة. والله اعلم"[1]

تَرْجَمَہ: "اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "انما الصدقات" میں حصر اضافی ہے منافقین، صدقات کو ان کی خواہشات کے مطابق صرف کرنے کا مطالبہ کرتے تھے، یہ حصر اسی کے مقابل ہے، آیت کے سیاق کا تقاضہ یہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ حاجتیں بے شمار ہیں۔ مسلمانوں کے خالص ممالک کے بیت المال میں زکوٰۃ کے سوا بہت سارا مال نہیں۔ لہٰذا اس میں توسع ضروری ہے تاکہ یہ شہر کے ہنگامی مسائل کے لئے بھی کفایت کرے۔"

سترہویں صدی کے صنعتی اور فکری انقلاب کے بعد مغرب بڑی قوت سے اسلام پر حملہ زن ہوا اور اس نے عالم اسلام پر استغلال کے ساتھ ساتھ اسلام پر بھی فکری اور نظری یلغار اپنے تمام وسائل کے ساتھ شروع کردی۔ دوسری طرف اسلام کے خادمین اور اس کے فکری وعلمی محافظین کا رشتہ حکومت وسلطنت سے کٹ کر رہ گیا اور وسائل و ذرائع سے محرومی ان کے سامنے ایک سوالیہ نشان بن گئی کہ ان حالات میں کہ باطل پورے مادی وسائل کے ساتھ علم وقلم کی شمشیر بے نیام لے کر بڑھ رہا ہے، اسلامی سلطنتیں مغربی تہذیب کے سامنے سپر انداز ہوچکی ہیں اور ان کے بیش قدر ذرائع میں ثقافت وتہذیب کے نام پر "بد دینیوں" کے لئے تو وافر حصہ ہے لیکن حفاظت اسلام کے لئے نہ صرف کوئی حصہ نہیں، بلکہ وہ ایک جرم کا درجہ رکھتا ہے، ان حالات میں وہ اسلام کی فکری مورچہ بندی اور اہل باطل کی صف شکنی اور مدافعت کے لئے کہاں سے وسائل لائیں؟

اس صورت حال نے پورے جذبۂ اخلاص کے ساتھ ان کو راہ بتائی کہ "فی سبیل اللہ" کے معروف مفہوم کی بجائے اس کے لغوی معنی کو اختیار کرتے ہوئے زکوٰۃ سے اس ضرورت کی تکمیل کی جائے، اسی لئے اس صدی

[1] حجة الله البالغة: ۱۴۶/۲، مع ترجمہ اردو

سے پہلے جہاں محقق علماء کے یہاں اس رائے کو ایسا ''شذوذ'' سمجھا جاتا تھا کہ یہ تک کسی نے نہیں لکھا کہ اس وسعت کا قائل کون ہے؟ اس صدی میں عالم اسلام کے وہ علماء جو اسلام کے قلب وجگر اور زبان وذہن بن کر اسلام کی فکری سر بلندی کا اثبات کرتے رہے اور ''کلمۃ اللہ تعلو ولا تعلیٰ'' کا ذریعہ بنا ان کو نصیب ہوا، انہوں نے ہی اس مد میں وسعت وکشائش کا آوازہ بلند کیا، یہ ہیں: صاحب المنار علامہ رشید رضا مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جنھوں نے غالباً سب سے پہلے اس نقطۂ نظر کو دلائل و براہین کے پیرہن کے ساتھ پیش کیا[1] ...... علامہ سیّد سلیمان ندوی[2] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... مولانا ابوالکلام آزاد[3] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... نواب صدیق حسن خاں[4] ...... ماضی قریب کے علماء میں مولانا سید احمد عروج قادری[5] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... مولانا امین احسن اصلاحی[6] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... اور بعض دوسرے علماء۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی۔ جن کی ''فقہ الزکوٰۃ'' اسلامی کتب خانہ میں ایک گرانقدر اضافہ ہے ...... نے اس تحدید وتوسیع کے درمیان ایک درمیانی راہ نکالی کہ فی سبیل اللہ سے مراد گو''مجاہدین'' ہی ہیں، لیکن جہاد سے صرف ''جہاد بالسیف'' ہی مراد نہیں ہے، جہاد بالقلم اور جہاد باللسان وغیرہ بھی اس میں داخل ہے[7] ...... ہر چند کہ قرضاوی صاحب نے رشید رضا کی بے روک ٹوک توسیع پر نقد کر کے یہ راہ وسط نکالی ہے، لیکن ''جہاد'' کے مفہوم میں اس عموم کے بعد حقیقت یہی ہے کہ رشید رضا اور قرضاوی صاحب کی رائے میں عملاً کوئی بڑا فرق باقی نہیں رہ پاتا۔

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء جو اس مد کو''مجاہدین'' اور ''غزاۃ'' تک محدود مانتے ہیں، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1. ''انما'' کا لفظ عربی زبان میں حصر کو بتلاتا ہے اور ''فی سبیل اللہ'' کو لغوی معنی کے اعتبار سے عام رکھا جائے تو پھر مصارف زکوٰۃ میں کوئی تحدید باقی نہیں رہتی۔
2. زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کی تعیین اس بات کی متقاضی ہے کہ ان تمام مدات میں نوعیت کا اختلاف پایا جائے، لیکن ''فی سبیل اللہ'' میں اگر اس درجہ عموم روا رکھا جائے تو ادنیٰ تکلف کے بغیر بقیہ ساتوں مصارف بھی ''فی سبیل اللہ'' کے تحت آجاتے ہیں۔
3. احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آٹھ مصارف میں تحدید اور انحصار ہی شارع کا منشاء ہے اور ''فی سبیل اللہ'' میں عموم کے بعد اس منشاء کی تکمیل ممکن نہیں ابوداؤد شریف میں مروی ہے:

---

[1] تفسیر المنار: ۵۰۶/۱۰، ۵۰۵ [2] سیرة النبی: ۱۲۶/۵ [3] ترجمان القرآن: ۳۱۹/۳
[4] الروضة الندیه: ۲۰۷/۱، ۲۰۶ [5] دیکھئے: عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل [6] تدبر قرآن: ۱۹۲/۳
[7] فقه الزکوٰۃ: ۵۸/۲، ۶۵۷

"عن زياد بن حارث الصدائی قال: أتيت رسول اللّٰه فبا يعته وذكرحديثاً طويلاً فأتاه رجل فقال أعطنی من الصدقة، فقال له رسول اللّٰه صلى اللّٰه عيله وسلم: إن اللّٰه لم يرض بحكم نبی ولا غيره فی الصدقات حتیٰ حكم فيها هو فجزء ها ثمانية أجزاء فان كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك."[1]

تَرجَمَہ: "زیاد بن حارث صدائی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ کے پاس آیا اور میں نے بیعت کی، زیاد نے ایک طویل حدیث کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس آیا اوراس نے کہا: مجھے صدقہ دیجئے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ صدقات کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ نے نبی یا کسی اور کی مرضی پر نہیں رکھا ہے۔ بلکہ اس کے بارے میں خود فیصلہ فرما دیا اور آٹھ صنفیں مقرر کردیں۔ اگر تم ان میں سے ہو تو میں تم کو تمہارا حق دے دوں۔"

❹ "فی سبیل اللہ" کی حیثیت ایک اصطلاح شرع کی ہے، لہٰذا جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" ہی مراد ہوں گے، چنانچہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا:

"سبل اللّٰه كثيرة ولكن لا أعلم خلافاً فی أن المراد بسبيل اللّٰه هٰهنا الغزو فی سبيل اللّٰه."[2]

تَرجَمَہ: "اللہ کے راستے تو بہت ہیں؛ لیکن میرے علم کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں "سبیل اللہ" سے جہاد فی سبیل اللہ مراد ہے۔"

اس طرح کی تصریحات دوسرے اہل علم کے یہاں بھی موجود ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

❺ غور کیا جائے تو چوتھی صدی ہجری تک "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں دو کے سوا کوئی تیسرا قول نہیں ملتا، ایک مجاہدین اور متعلقات جہاد دوسرے حجاج۔ گویا ائمہ مجتہدین کے دور میں اس پر اجماع منعقد ہو چکا، اس کے بعد کسی اور رائے کا اظہار گویا خرق اجماع کے مترادف ہے۔

❻ مصارف زکوٰۃ کی آیت سے پہلے قرآن مجید میں جہاد کا ذکر کیا گیا ہے، اور "انفروا خفا فاً وثقالاً"[3] کی ترغیب دی گئی ہے، قرآن مجید کا عام اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ کے ذکر کے بعد جب دوسرے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، تو ان دونوں میں کوئی مناسبت اور باہمی ربط ہوا کرتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں فی سبیل اللہ سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" مراد ہیں۔[4]

---

[1] ابو داؤد: ۲۳۰/۱ کتاب الزکوٰۃ، نیز ملاحظہ ہو: درمنثور: ۲۲۰/۲
[2] احکام القرآن لا بن عربی: ۹۶۹/۲
[3] التوبة: ٤١
[4] الاساس فی التفسير للشيخ السيد حوصی: ٢٣١٢/٤

متوسعین کی دلیلیں

❶ فی سبیل اللہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے عام ہے اور کتاب وسنت میں جو عام وارد ہوں، وہ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہے۔ امام رازی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اسی عموم سے استدلال کیا ہے۔[1]

❷ اگر "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین ہی مراد ہوں تو ان پر ان دوسرے لوگوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے، جو مسلمانوں کی مصالح عامہ کو انجام دیتے ہوں جیسے قضاۃ، اہل افتاء، مدرسین وغیرہ۔ علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس طرف اشارہ کیا ہے[2] اور صنعانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ اسی طرف امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا میلان تھا، چنانچہ انہوں نے اپنی "صحیح" میں ایک عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے "باب رزق الحاکم و العاملین علیھا"[3]...... (قاضی اور عاملین زکوٰۃ کے کفاف کا بیان)۔ غرض اعلاء کلمۃ اللہ کی علت میں اشتراک کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بھی اس زمرہ میں رکھ کر ان کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

❸ قرآن مجید نے بعض مصارف پر لام داخل کیا ہے جو "تملیک" کے معنی میں ہوتا ہے۔ گویا ان مصارف میں افراد واشخاص کی حاجت روائی اور ان کو مالک بنانے کی طرف اشارہ ہے، جب کہ بعض مصارف پر "فی" داخل کیا گیا ہے، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس مد سے اشخاص وافراد بذاتِ خود مراد نہیں ہیں، بلکہ شریعت کی کچھ خاص مصلحتیں پیش نظر ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ ان کی تکمیل کی جائے۔ لہٰذا "جہاد فی سبیل اللہ" کی مصلحت اور مقصود کی جن ذرائع سے بھی تکمیل ہوتی ہو، تکمیل جائے گی۔

❹ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے دو مقاصد ہیں، ایک مقصد فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہے، دوسرا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ فقراء ومساکین، ابن سبیل، غارمین اور عاملین وغیرہ پہلے مقصد کو پورا کرتے ہیں جب کہ مؤلفۃ القلوب اور فی سبیل اللہ سے دوسرے مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ فی زمانہ چوں کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد بالسیف سے بڑھ کر جہاد بالقلم کی ضرورت ہے اور آج کارگاہِ مقابلہ صحافت، ادب، تصنیف وتالیف اور علم وفن بن چکا ہے، اس لئے شریعت کے اس منشأ ومصلحت کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں کہ فی سبیل اللہ کے مفہوم میں وسعت برتی جائے۔

❺ قرن اول میں فی سبیل اللہ سے بعض صحابہ نے "حج" مراد لیا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ اس سے مراد حجاج اور عمرہ کرنے والے ہیں، اسی طرح کا قول حضرت عبداللہ بن

[1] تفسیر کبیر: ۱۱۳/۱٦ نیز ملاحظہ ہو: اتحاف السادۃ المتقین للزبیدی: ۲۵۰/٤

[2] سبل السلام: ٦۳٤/۲ [3] بخاری شریف: ۱۰٦۱/۲

عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے بھی منقول ہے، نیز امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ابولاس سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو صدقہ کا اونٹ عطا فرمایا تھا[1] اس سے معلوم ہوا کہ فی سبیل اللہ کی مد مجاہدین میں منحصر نہیں ہے۔

❻ فقہاء متاخرین کے یہاں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ انہوں نے طلبۂ علوم دینیہ کو بھی اس مد میں شمار کیا ہے، فقہاء مالکیہ نے تو بیا نگ دہل غنی طلبہ کو بھی اس مد میں شامل رکھا اور وجہ بتائی ہے کہ وہ بھی مجاہدین ہیں، چنانچہ علامہ صاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"مذهب مالك أن طلبة العلم المنهمكين فيه لهم الأخذ من الزكوٰة ولو غنيا إذا انقطع حقّهم من بيت المال لأنّهم مجاهدون."[2]

تَرجَمَہ: "امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب یہ ہے کہ طلبہ جو علم میں منہمک ہوں، ان کے لئے زکوٰۃ لینا درست ہے۔ گو وہ مال دار ہوں، بشرطیکہ بیت المال سے ان کا حق مسدود ہوگیا ہو؛ اس لئے کہ وہ مجاہدین ہیں۔"

لیکن خود فقہاء حنفیہ کے یہاں بھی ایسی صراحتیں مل جاتی ہیں کہ غنی طلبہ کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے صاحب واقعات سے نقل کیا ہے:

"إن طالب العلم يجوز له أخذ الزكوٰة ولو غنيا إذا فرّغ نفسه لإفادة العلم و إستفادته لعجزه عن الكسب."[3]

تَرجَمَہ: "طالب علم گو غنی ہو، اگر وہ اپنے آپ کو علم کے افادہ اور استفادہ کے لئے فارغ کرلے تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ کسب معاش سے عاجز ہے۔"

❼ مصارف صدقات کی آیت میں "انما" حصر حقیقی کے لئے نہیں ہے بلکہ حصر اضافی کے لئے ہے، چوں کہ منافقین آرزومند تھے کہ صدقات میں سے ان کو دیا جائے، جیسا کہ اس آیت سے پہلے کی آیت میں مذکور ہے، قرآن ان کے استحقاق کی نفی کرنا چاہتا ہے تو قرآن مجید کا منشاء صرف منافقین کے استحقاق کی نفی کرنا ہے، مطلق حصر و تحدید مقصود نہیں۔[4]

جمہور کی دلیل پر ایک نظر

اب ہم ایک نظر ان دلائل پر ڈالیں گے جو فریقین کی جانب سے پیش کئے گئے ہیں۔ جمہور کی طرف سے

[1] ملاحظہ ہو احکام القرآن للقرطبی: ۱۸۵/۸ نیز ملاحظہ ہو صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب قوله تعالیٰ والغارمین وفی سبیل اللّٰہ وابن السبیل [2] حاشیہ صاوی علی تفسیر الجلالین: ۱۵٤/۲ [3] درمختار علی ھامش الرد: ۲۸۵/۳ نیز ملاحظہ ہو مراقی الفلاح: ٤٧٥ [4] ملاحظہ ہو حجۃ اللّٰہ البالغہ: ۱۰٦/۲ مصارف زکوٰۃ

''فی سبیل اللہ'' میں مجاہدین کی تخصیص پر یہ استدلال کہ اس سے پہلے جہاد کا مضمون آیا ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ یہاں بھی ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد ہی مراد ہو، محض ایک قرینہ بعید کا درجہ رکھتا ہے، منافقین کو نماز و روزہ بظاہر کر لیتے تھے؛ لیکن سب سے زیادہ ''جہاد'' سے راہ فرار اختیار کرتے تھے، اس لئے ترغیب جہاد کے بعد روئے سخن منافقین کی طرف ہوا اور چوں کہ منافقین مفت خوری کے متمنی رہتے تھے، اس لئے ایک طرف ان کے اس مزاج و مذاق کی مذمت کی گئی اور دوسری طرف یہ وضاحت بھی کردی گئی کہ زکوٰۃ و صدقات کے مصرف کون لوگ ہیں؟ اس طرح فی سبیل اللہ کے مفہوم میں تحدید وحصر کے بغیر بھی آیت کے سیاق وسباق سے اس کا ربط قائم رہتا ہے۔ اس کے سوا جمہور نے اپنے نقطۂ نظر پر جو نکات پیش کئے ہیں وہ کافی قوی ہیں!

متوسعین کے دلائل پر ایک نظر!

❶ دوسرے گروہ کی سب سے قوی دلیل ''فی سبیل اللہ'' کا لفظی اعتبار سے عموم و اطلاق ہے۔ لیکن اگر جمہور کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کو ایک شرعی اصطلاح تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس دلیل میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ اصطلاحات شرعیہ میں الفاظ کے عموم واطلاق اور اس کے حقیقی ولغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

❷ ''مجاہدین'' پر مصارف زکوٰۃ کے باب میں دوسروں کو قیاس کرنا اس لئے قرین صواب نہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت میں اصل ''تعبد'' ہے اور تعبدی احکام میں اصولی طور پر قیاس کو دخل نہیں۔

❸ ''لام'' اور ''فی'' سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ پہلی قسم کے مدات میں شارع نے صرف اشخاص کی ضرورت کو سامنے رکھا ہے، دوسری قسم کی مدات میں مصالح بھی پیش نظر ہیں؛ لیکن خود قرآن مجید کی تعبیر سے واضح ہے کہ ان مدات میں بھی مجرد مصلحت مقصود نہیں ہے بلکہ افراد کے واسطہ سے مصلحت کی تکمیل مقصود ہے، غور کیا جائے کہ فک رقاب کا مسئلہ ہو، ابن سبیل کی مد ہو یا غارمین کا، ہر جگہ افراد و اشخاص کے ذریعہ مصلحت کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے ''فی سبیل اللہ'' والی مصلحت بھی افراد و اشخاص کے واسطہ سے مکمل کی جائے گی محض رفاہی اور دینی افعال و اعمال کے ذریعہ نہیں، اسی لئے جو لوگ ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین مراد لیتے ہیں، ان کے ہاں اصل عبارت "فی سبیل الغزاة فی سبیل الله" قرار پائے گی۔ علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تعبیر میں ''لام'' سے ''فی'' کی طرف عدول کی اچھی عقدہ کشائی کی ہے، فرماتے ہیں:

"فإن قلت: لم عدل عن اللام إلى في في الأربعة الاخيرة قلت: للايذان بأنهم أرسخ في إستحقاق التصدق عليهم من سبق ذكره لان "في" للوعاء فنبه على انهم احقاء بأن توضع فيهم الصدقات و يجعلوا مظنة لها و مصبا و

ذالك لما فی فك الرقاب من الكتابة أوالرق أوالاسر وفی فك الغارمين من الغرم من التخليص و الانقاذونجمع الغازی الفقيرأ والمنقطع فی الحج بين الفقر او العبادة و كذالك إبن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الأهل والمال و تكرير "فی" فی قوله و فی سبيل الله و ابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين علی الرقاب و الغارمين."[1]

ترجمہ: "اگر تم کہو کہ آخری چار مصارف میں "لام" سے "فی" کی طرف کیوں رجوع کیا گیا تو میں کہوں گا کہ یہ بتانے کے لئے کہ وہ بہ مقابلہ سابق الذکر مدات کے صدقہ کے زیادہ مستحق ہیں؛ اس لئے کہ "فی" ظرف کے لئے ہے۔ تو اس بات پر متنبہ فرمایا گیا کہ وہ لوگ اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان میں زکوٰۃ رکھی جائے۔ "فک رقاب" یعنی غلام مکاتب یا مطلق غلام یا قیدیوں کو آزاد کرنے اور مقروضوں کی قرض سے گردن چھڑانے میں ان کو نجات دلانا اور غلامی سے نکالنا ہے اور محتاج مجاہد یا حج میں جس کا سامان سفر ختم ہوگیا ہو، وہ فقر و محتاجی اور عبادت دونوں کو جمع کئے ہوئے ہے۔ اسی طرح مسافر میں محتاجی نیز اہل وعیال اور مال سے دوری دونوں جمع ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فی سبیل اللہ" اور "ابن السبیل" میں "فی" کی تکرار سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان دونوں مدات کو "رقاب" (غلام کو آزاد کرنے) اور "غارمین" (مقروضوں کی مدد) پر زیادہ ترجیح حاصل ہے۔"

آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر اس نکتہ کا اضافہ کیا ہے کہ پہلے چار مصارف میں خود ان کو مالک بنایا جاتا ہے، جب کہ بعد کے چاروں مصارف میں خود اس کو مالک بنانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مصلحتوں کی تکمیل مقصود ہوتی ہے، تو اس لئے "لام تملیک" پہلے چاروں مصارف کے لئے زیادہ مناسب وموزوں تھا۔[2]

۴ اس میں شبہ نہیں کہ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقراء کی حاجت روائی اور اعلاء کلمۃ اللہ زکوٰۃ کے دوگانہ مقاصد ہیں اور جہاد بالسیف کے علاوہ بھی اظہار دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے مختلف ذرائع ہیں، لیکن ظاہر ہے "اعلاء کلمۃ اللہ" کی حیثیت ایک حکمت و مصلحت کی ہے اور احکام کی بنیاد "حکمت" پر نہیں ہوتی، علت پر ہوتی ہے، علت جیسے "عاملین" میں "عمل عامل" اور "غارمین" میں مقروض ہونا یا بعض فقہاء کی رائے پر دو مسلمانوں کے درمیان مصالحت کے لئے مالی بار کو برداشت کرنا ہے، اسی طرح "فی سبیل اللہ" جہاد ہے اور جہاد کا اصطلاحی مفہوم "جہاد بالسیف" ہے، اس لئے حکم کی بنیاد واساس اسی پر رہے گی۔

[1] الکشاف: ۲/۵۹، ۱۵۸ [2] روح المعانی: ۱۰/۱۲۴

۵ "فی سبیل اللہ" میں امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ایک قول کے مطابق حجاج کو داخل کرنا حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کے اثر پر مبنی ہے، لیکن خود ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے اثر کا بہ نظر غائر جائزہ لیا جائے تو اس سے مصرف زکوٰۃ والے "فی سبیل اللہ" میں عموم قرین صواب نظر نہیں آتا، قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس روایت کو اپنی تفسیر میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، اصل میں ایک شخص نے اپنے مال کے ایک حصہ کی "فی سبیل اللہ" وصیت کی تھی، خاتون نے آکر حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مسئلہ پوچھا، انہوں نے فرمایا: "فھو کما قال فی سبیل اللّٰه"، اس مجمل جواب سے خاتون کی الجھن دور نہ ہوئی۔ اس لئے عبدالرحمان بن ابی نعیم نے جوان کے ساتھ تھے۔ مکرر توجہ دلائی، ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا کہ تم چاہتے ہو کہ میں اسے کہوں کہ ان فوجیوں کو دے دے جو زمین میں فساد مچاتے پھرتے ہیں اور راہگیروں کو لوٹتے ہیں؟ عبدالرحمٰن نے دریافت کیا: پھر آپ اس کو کس مد میں خرچ کرنے کا حکم دیتے ہیں، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا: صالحین کے حوالہ کرنے کا، یعنی حجاج بیت اللہ کو کہ وہ اللہ کے مہمان ہیں۔[1]

غور کیا جائے کہ یہاں زکوٰۃ کے مصرف "فی سبیل اللہ" کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ "نذر" ہے، اس میں جہاد اور دوسرے کار خیر دونوں کی گنجائش تھی، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے اپنے زمانہ کے فوجیوں کی بے راہ روی دیکھتے ہوئے ان کو مشورہ دیا کہ حجاج پر خرچ کردیا جائے، "نذر" کی بنیاد اصل میں عرف پر ہوتی ہے، جس میں دونوں معنی کی گنجائش ہے اور "فی سبیل اللہ" کی حیثیت مصارفِ زکوٰۃ میں اصطلاح شرعی کی ہے، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ چنانچہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے ان کے بعض تلامذہ نے اس قول سے رجوع نقل کیا ہے[2]
...... گو بعض دفعہ ائمہ کا مرجوع عنہ قول ہی معروف ہو جاتا ہے اور قبول عام حاصل کرلیتا ہے، اس کی واضح مثال "آمین" کے جہر و سر میں امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے، آمین میں جہر آپ کا مرجوع عنہ قول ہے، مگر یہی فقہاء شوافع کے ہاں معمول و معتمد ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی اس طرح کے نذر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو عہد نبوی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ میں پیش آیا[3] لیکن فقر و احتیاج کی قید کے بعد جیسا کہ ذکر ہوا امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا اختلاف محض تعبیر کے اختلاف کا درجہ رکھتا ہے۔

۶ "طلبہ" کے سلسلہ میں جہاں تک حنفیہ کی بات ہے، تو قول صحیح و معتمد یہی ہے کہ ان کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لئے بھی فقر و حاجت کی شرط ہے، گو بعض مصنّفین نے "غنی طلبہ" کو بھی زکوٰۃ کی اجازت دی ہے؛ لیکن اس کو کبھی بھی فقہ حنفی میں اعتبار و قبول حاصل نہ ہوسکا، یہ ان کے اس اصول کے خلاف ہے جو صراحۃً فقہ حنفی کی تمام ہی متون و شروح میں منقول ہے کہ سوائے "عاملین" کے تمام ہی مدات میں فقر و حاجت کی شرط کے ساتھ ہی

---

[1] الجامع لا حکام القرآن: ۱۸۵/۸ [2] ارشاد الساری: ۵۷/۳ [3] الاتحاف: ۲۴۸/٤

زکوٰۃ کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وهذا الفرع مخالف لا طلاقهم الحرمة فى الغنى ولم يعتمده أحد ...... والأوجه تقيده بالفقير."[1]

تَرْجَمَہ: "یہ جزئیہ غنی کے بارے میں فقہاء نے مطلقاً زکوٰۃ کی حرمت کا جو حکم لگایا ہے، اس کے مخالف ہے۔ کسی صاحب علم نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا اور صحیح یہی ہے کہ یہ صورت بھی محتاج کے ساتھ مقید ہے۔"

رہ گیا مالکیہ کا طلباء علوم دینیہ کو غناء کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق قرار دینا، تو ان کے ہاں واقعی اس میں توسع معلوم ہوتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں اس مسئلہ میں نسبتہً مالکیہ کے یہاں ایک گونہ وسعت نظر آتی ہے۔

۷ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی تمام تر جلالت شان اور ذکاوت موہوبہ کے باجود اس بات میں ان سے اتفاق ممکن نہیں کہ "مصارف زکوٰۃ کی اس آیت میں "انما" محض "حصرِ اضافی" ہے اور مصارف زکوٰۃ میں فی نفسہٖ عموم ہے، مقصود صرف "منافقین" کی نفی ہے"۔ اس لئے کہ ابوداؤد کی روایت آچکی ہے اور مفسرین کے یہاں اور بھی روایات موجود ہیں، جو اس بات کو بے غبار کرتی ہیں کہ اس آیت سے شارع تعالیٰ کا منشأ مصارف کی تحدید وتعیین ہے، یہاں تک کہ خود مہبط وحی ﷺ کو بھی اس کا اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ بطور خود حقداروں کی تعیین اور مقررہ اصناف میں اضافہ وتوسیع کریں۔

مسئلہ کی اصل اور بنیاد

اصل میں اس مسئلہ میں جو بات اساس وبنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن کی تعبیرات عام طور پر اس کے لغوی معنی میں استعمال ہوتی ہیں اور یہی اس کے "عربی مبین"[2] ہونے کا تقاضہ ہے، لیکن بیسیوں اصطلاحات ہیں جن کو قرآن مجید ایک خاص معنی ومفہوم میں استعمال کرتا ہے، صلوٰۃ وصوم، زکوٰۃ وحج، طہارت، معروف ومنکر، دین وشریعت وغیرہ۔ یہ اس کی خاص اصطلاحات ہیں، جب سیاق وسباق، صلات، اس سے متعلق افعال اور اس کے لغوی معنی اس کی شہادت نہ دیتے ہوں تو ان کو خاص انہیں اصطلاحی معنوں پر محمول کیا جائے گا، اب سوال یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کی حیثیت کیا ہے؟ جن لوگوں نے اس میں عموم برتا ہے، انہوں نے اس کو سادہ لغوی معنی پر محمول کیا ہے اور جن حضرات نے "مجاہدین فی سبیل اللہ" کی تحدید کی ہے، انہوں نے اس کو ایک شرعی اور قرآنی اصطلاح کی نظر سے دیکھا ہے۔

---

[1] ردالمحتار: ۲۸٦/۳　　[2] الشعراء ۱۹۵

چنانچہ علامہ کاسانی، قاضی ابو یوسف رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَىٰ کی رائے کے مطابق مجاہدین کے ساتھ اس کی تخصیص پر یہی استدلال کرتے ہیں کہ

"لأن سبيل الله إذا أطلق فى عرف الشرع يرادبه ذلك"[1]

تَرْجَمَہ: "کیوں کہ شریعت کے عرف کے مطابق جب مطلق "سبیل اللہ" بولا جائے تو اس سے مجاہد فی سبیل اللہ ہی مراد ہوتا ہے۔"

ابن قدامہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ لکھتے ہیں:

"لأن "فى سبيل الله" عندالإطلاق إنما ينصرف إلى الجهاد فإن كل مافى القرآن من ذكر سبيل الله إنما ير يدبه الجهاد إلا اليسير فيجب ان يحمل مافى الأية على ذلك."[2]

تَرْجَمَہ: "اس لئے کہ "سبیل اللہ" جب مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے کیوں کہ قرآن میں چند جگہوں کو چھوڑ کر جہاں بھی "سبیل اللہ" کا ذکر آیا ہے اس سے جہاد ہی مراد ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس آیت میں بھی "فی سبیل اللہ" کو اسی معنی پر محمول کیا جائے۔"

لغت کی مشہور کتابوں میں بھی یہی بات کہی گئی ہے...... علامہ ابن اثیر رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ ناقل ہیں:

"و إذا أطلق فهو فى الغالب واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الإستعمال كأنه مقصور عليه."[3]

تَرْجَمَہ: "جب فی سبیل اللہ کا لفظ مطلق ہو تو اکثر اس سے جہاد ہی مراد لیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا صرف یہی معنی ہے۔"

لسان العرب میں کہا گیا ہے:

"و إذا أطلق فى الغالب فهو واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصورعليه"[4]

تَرْجَمَہ: "جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے، یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا یہی معنی ہے۔"

شارح ھدایہ عینی کا بیان ہے:

[1] بدائع الصنائع: ۸۰٤/۲ [2] المغني: ٤٧٠/٦
[3] تاج العروس: ۳٦٦/۷، نیز ملاحظہ ہو ابن اثیر کی النہایہ: ۱۵٦/۲ [4] لسان العرب: ۳۲۰/۱۱

"سبیل اللّٰہ عبارة عن جمیع القرب لکن عند الإطلاق یصرف إلی الجهاد.[1]"

ترجمہ: ""سبیل اللہ" میں تمام نیکیاں شامل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوگا۔"

شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے:

"الطاعات کلها فی سبیل اللّٰہ ولکن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عند الناس."[2]

ترجمہ: "تمام طاعتیں فی سبیل اللہ میں داخل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہو تو ان سے مقصود مجاہدین ہیں۔"

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن میں جہاں کہیں "فی سبیل اللہ" کے لئے معنی جہاد سے انحراف کا قرینہ موجود نہ ہو، وہاں "فی سبیل اللہ" سے یہی معنی مراد ہوتا ہے۔ ہاں کسی خاص فعل کے سیاق میں یا صلات کی تبدیلی کی وجہ سے کہیں اس سے مختلف معنی مراد لیا گیا ہو تو وہ اس کے مغائر نہیں، جیسے: صلوٰۃ ایک اصطلاح شرعی ہے، لیکن بعض جگہ لغوی معنی میں بھی استعمال ہوا ہے "وصل علیهم إن صلوتك سكن لهم[3]" کہ یہاں صلوٰۃ بہ معنی "دعا" وارد ہوا ہے۔

جہاد بھی ایک شرعی اصطلاح ہے!

یہی بات ان حضرات سے بھی کہنی ہے جو "فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد لے کر خود جہاد کے معنی میں توسع برتتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ "جہاد" کے لغوی معنی مطلق سعی وکوشش کے ہیں، اس لحاظ سے دین کی سربلندی کی ہر کوشش فی الجملہ "جہاد فی سبیل اللہ" میں داخل ہے، اسی مادۂ اشتقاق کی رعایت سے نصوص میں بعض مقامات پر زبان وقلم کے ذریعہ ہونے والی دینی مساعی پر بھی جہاد کا اطلاق کیا گیا ہے[4] لیکن یہ صورتیں اصطلاحی جہاد بہر حال نہیں ہیں، یہ ویسے ہی ہے کہ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "مسلم" کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی:

"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده."[5]

ترجمہ: "مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔"

اور "مؤمن" کے بارے میں فرمایا گیا:

"لایؤمن من لایأمن جاره بوائقه."[6]

---

[1] البنایه علی الهدایه: ۱۲۵۸/۲ [2] المبسوط: ۱۰/۳ [3] توبه ۱۰۳
[4] التوبة ۷۳، عنکبوت ٦٩ [5] بخاری: ٦/۱ [6] بخاری: ۸۸۹/۲

تَرجَمہ: ''وہ مؤمن نہیں جس کا پڑوسی اس کے شر سے محفوظ نہ ہو۔''

یا ارشاد ہوا:

''المهاجر من هجر مانهى الله عنه.''[1]

تَرجَمہ: ''مہاجر وہ ہے جو اللہ کی منع کی ہوئی بات سے باز رہے۔''

ظاہر ہے کہ ان روایات میں اسلام اور ہجرت کے بعض تقاضوں کی طرف کمال لطافت کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے، یہی حال ان روایات کا ہے جن میں قلم ولسان کی مساعی اور سلطان جائر کے ساتھ کلمۂ حق کی جرأت اظہار کو جہاد سے تعبیر کیا گیا ہے، امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ''اسماء شرعیہ'' کے متعلق صحیح لکھا ہے کہ اس میں گو معنی لغوی سے مکمل عدول وانحراف نہیں ہوتا؛ لیکن شریعت اس کے مصداق میں تصرف بھی ضرور ہی کرتی ہے اور بعض دفعہ اس کے عموم واطلاق میں تخصیص سے کام لیتی ہے:

''والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع فى هذه الأسامى ولا سبيل إلى دعوى كو نها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف فى الأسامى من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما فى الدابة فتصرف الشرع فى الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس إذللشرع فى الإستعمال كما للعرب.''[2]

تَرجَمہ: ''ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شریعت نے ان الفاظ میں تصرف کیا ہے، نیز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ الفاظ بالکلیہ لغت سے منقول ہیں، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ناموں کی بابت عرف لغت نے دو طریقوں پر تصرف کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو افراد نام کے مصداق ہیں ان میں سے بعض کے ساتھ یہ نام مخصوص کردیا گیا، جیسے: ''دابۃ'' کا لفظ، اسی طرح شریعت میں بھی حج، صوم، ایمان وغیرہ کے مصداق میں جو تصرف کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ جیسے اہل زبان کا عرف ہے، اسی طرح شریعت کا بھی ایک عرف ہے۔''

پس جہاں کہیں شارع نے ''جہاد'' کی اصطلاح استعمال کی ہو، وہاں ضرور ہے کہ جہاد بالسیف ہی مراد ہو، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی صراحت یا ایسا واضح قرینہ موجود ہو، جو یہاں کنایہ واستعارہ کا متقاضی ہو؛ اس لئے اس آیت میں بھی ''جہاد'' کے معنی میں عموم صحیح نظر نہیں آتا، اسی لئے بہت سے فقہاء نے جہاد فی سبیل

[1] بخاری: ۶/۱ [2] المستصفی: ۲۳۰/۱، الفصل الرابع فى الاسماء الشرعيه

اللہ کی بجائے ''غزو فی سبیل اللہ'' کی اصطلاح استعمال کی ہے، امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول گذر چکا ہے: ''المرادبسبیل اللّٰہ ھھنا الغزو فی سبیل اللّٰہ''[1] ابن کثیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے: ''الغزاۃ الذین لاحق لھم فی الدیوان''[2] ...... زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں: ''فقراء الغزاۃ''[3] ...... قاضی بیضاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے قتال کا لفظ استعمال کیا ہے۔

قرطبی کہتے ہیں:

''وھم الغزاۃ وموضع الرباط یعطون ماینفقون فی غزوھم کانوا أغنیاء أوفقراء.[4]''

تَرْجَمَہ: ''اس کا مصداق مجاہدین اور سرحدات پر رہنے والے ہیں، ان کو دیا جائے گا تاکہ یہ جہاد میں خرچ کریں۔ چاہے وہ مال دار ہوں یا محتاج۔''

حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

''فالاکثر علی أنه یختص بالغازی.''[5]

تَرْجَمَہ: ''اکثر حضرات کے نزدیک یہ غازی کے لئے مخصوص ہے۔''

خود حدیث میں بھی ''غازی'' ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے:

''لاتحل الصدقة لغنی إلا لخمسة: لغاز فی سبیل اللّٰہ أولعامل علیھا أولغارم أولرجل اشتراھا بماله أولرجل له جار مسکین فتصدق علی المسکین فأھدی المسکین إلی الغنی.''[6]

تَرْجَمَہ: ''سوائے پانچ اشخاص کے مال دار کے لئے زکوٰۃ حلال نہیں۔ مجاہد فی سبیل اللہ، عامل زکوٰۃ، مقروض، جس شخص نے اپنے مال سے کوئی زکوٰۃ کی چیز خریدی ہو جس شخص کا کوئی مسکین پڑوسی ہو، مسکین پر صدقہ کیا جائے اور مسکین اس مال دار کو ہدیہ کردے۔''

نصوص میں جہاد بالقلم، جہاد باللسان اور جہاد بالنفس وغیرہ پر ''جہاد'' کا اطلاق کیا گیا ہے؛ لیکن میرے حقیر علم کے مطابق ''غزوہ'' کا اطلاق اس قسم کی مساعی پر نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے واقعہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد اصطلاحی ہی مراد ہے، نہ کہ مطلق دین کے لئے مساعی اور جدوجہد۔

---

[1] احکام القرآن لابن العربی: ۹۶۹/۲ [2] تفسیر بن کثیر: ۳۸۰/۱ [3] کشاف: ۱۵۸/۱
[4] الجامع لاحکام القرآن: ۱۸۵/۸ [5] فتح الباری: ۲۳۲/۳ [6] ابوداؤد: ۲۳۱/۱

زکوٰۃ کی اس مد میں تملیک؟

زکوٰۃ کے سلسلہ میں اس بات پر قریب قریب ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاق ہے کہ رفاہی کاموں، مدارس و مساجد کی تعمیر اور ریلوں کی مرمت، مردوں کی تجہیز و تکفین اور اس طرح کے کاموں میں زکوٰۃ کی رقم صرف نہیں کی جاسکتی، فقہاء حنفیہ کے علاوہ علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی اس کی صراحت کی ہے[1] البتہ مالکیہ غالباً مقصد جہاد کے لئے تملیک کو ضروری نہیں سمجھتے، محمد بن عبدالحکم نے مال زکوٰۃ سے زرہ، ہتھیار اور آلات حرب کی خریداری وغیرہ کی اجازت دی ہے[2] علامہ محمد علیش مالکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس مد سے جاسوس کو بھی دینے کی اجازت دی ہے اور گو عام فقہا نے دفاعی تعمیرات، فصیل بندی، اور کشتی سازی وغیرہ کے لئے اس مد سے خرچ کرنے کو منع کیا ہے مگر ابن عبدالحکم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔[3]

فقہاء نے زکوٰۃ میں تملیک کی شرط کتاب وسنت کی تعبیرات کو سامنے رکھ کر لگائی ہے، اس سلسلہ میں یہ نکات قابل ذکر ہیں:

❶ قرآن مجید نے مصارف زکوٰۃ کا آغاز "لام" سے کیا ہے، جو تملیک کے لئے آتا ہے۔

❷ قرآن نے متعدد مواقع پر کہا ہے: اٰتوا الزکوٰۃ ...... "ایتاء" اعطاء (دے دینے) کے معنی میں ہے[4] ...... جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مال زکوٰۃ کا مالک بنا دیا جائے، جیسے مہر سے متعلق ارشاد ہوا، "واٰتوا النساء صدقاتھن نحلۃ"[5] یہاں بھی "ایتاء" تملیک کے معنی میں ہے۔

❸ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے زکوٰۃ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"توخذ من اغنیاء ھم وترد فی فقراء ھم."[6]

تَرجَمَہ: "ان کے مال داروں سے لی جائے اور ان کے فقراء پر خرچ کی جائے۔"

"تقسیم" کا لفظ تملیک کو مستلزم ہے۔

یہ تمام قرائن بتاتے ہیں کہ "فی سبیل اللہ" والی مد میں بھی زکوٰۃ کے لئے تملیک ضروری ہے اور دفاعی امور و مصالح پر یہ رقم "مجاہدین" کے واسطہ سے خرچ کی جائے گی۔

رہ گئی یہ بات کہ اس مد خاص میں "لام" کی بجائے "فی" کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ تو علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ "فی" عربی زبان میں ظرف پر داخل ہوتا ہے اور ظرف مظروف

[1] ملاحظہ ہو البحرالرائق: ۲/۲۴۳، المغنی: ۲/۲۸۰، درمختار علی ھامش الرد: ۲/۶۲

[2] الجامع لا حکام القرآن: ۸/۱۸۶ [3] منح الجلیل علی مختصر الخلیل: ۱/۷۵، ۳۷٤

[4] الایتاء والاعطاء، مفردات القرآن للا صفھانی: ۸ [5] النساء: ٤ [6] بخاری: ۱/۱۸۷

کا احاطہ واستیعاب کر لیتا ہے، اس طرح ''ظرف'' کے ساتھ تعبیر تاکید بلیغ اور اہتمام خاص کو بتاتی ہے، چوں کہ پہلے چاروں مدات کے مقابلہ بعد کے چاروں مدات کی نوعیت زیادہ اہم تھی؛ اس لئے ان پر ''فی'' داخل کیا گیا ہے خصوصیت سے ''سبیل اللہ'' میں تو محض عطف پر بھی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ''رقاب'' اور ''غارمین'' کے ذکر کے بعد مستقل طور پر ''فی سبیل اللہ'' فرمایا گیا۔[1]

فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ غنی مجاہدین کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔[2] شوافع یہ قید بھی لگاتے ہیں کہ وہ مجاہدین مستقل تنخواہ دار نہ ہوں، بلکہ رضا کارانہ خدمت کرتے ہوں[3] حنفیہ کے یہاں مجاہدین کے لئے بھی فقر شرط ہے۔[4] جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے گذری کہ پانچ اشخاص کے لئے باوجود غنی ہونے کے زکوٰۃ حلال ہے اور انہیں میں آپ نے ''غازی فی سبیل اللہ'' کو بھی شمار فرمایا۔[5] ...... حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے غنی کے لئے زکوٰۃ کو حرام قرار دیا ''**لاتحل الصدقة لغنی ولالذی مرة سوی**[6]'' ایک اور روایت میں ہے:

''**لاحظ فيها لغنی ولالقوی مكتسب**''،[7]

تَرجَمَہ: ''زکوٰۃ میں مال دار اور کمانے پر قادر طاقت ور شخص کے لئے کوئی حصہ نہیں۔''

حضرت معاذ کو آپ ﷺ نے یمن بھیجتے ہوئے ہدایت فرمائی کہ اغنیاء سے زکوٰۃ لی جائے اور فقراء میں تقسیم کر دی جائے۔[8] پس، گویا ''فقر'' استحقاق زکوٰۃ کے لئے بنیادی شرط ہے۔

حنفیہ نے اس روایت کا مختلف طریقوں سے جواب دینے کی کوشش کی ہے جس میں ''مجاہد'' کو غنی ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے[9] مگر قوی تر جواب وہ ہے جو امام ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ''حضری'' زندگی کے اعتبار سے غنی ہو، اس کو مکان میسر ہو، اثاثہ جات ہوں، خادم ہو، سواری ہو، دوسو درہم سے زیادہ رقم ہو، لیکن اب جب وہ سفر جہاد پر کمر بستہ ہو تو سفر اور بالخصوص سفر جہاد کے اعتبار سے حاجت مند ہو جاتا ہے، ذرائع سفر مطلوب ہیں، آلات حرب کی ضرورت ہے، توشہ سفر بھی درکار ہے تو ایسے شخص کو جو اپنے وطن میں رہتے ہوئے ''غنی'' تھا، حاجت وفقر کی وجہ سے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔[10]

---

[1] ملخص از: الکشاف: ۵۹/۲، ۱۵۸ [2] شرح مهذب: ۲۱۲/۶ [3] المنهاج القويم للهيثمی: ۱۱۵، فتح المعين: ۵۳
[4] هدايه وفتح القدير: ۲٦٤/۲ [5] ابو داؤد: ۲۳۱/۱ [6] ترمذی كتاب الزكوٰة، باب ماجاء من لاتحل له الصدقة
[7] ابوداؤد: ۲۳۱/۱ [8] بخاری: ۱۸۷/۱ [9] دیکھئے: مرقاة المفاتيح: ۴۵۰/۲، اتحاف سادة المتقين: ۲۴۹/٤، فتح القدير: ۲۰۹/۲ [10] احكام القرآن: ۳۲۹/٤

جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر "فی سبیل اللہ" اور دوسری مدات میں بھی فقر کی شرط پر ہی زکوٰۃ دینی جائز ہو، تو مصارف ہشتگانہ کا ذکر بے معنی ہوگا، ایسی صورت میں تو صرف "فقراء" اور "عاملین" کا ذکر کافی ہوجاتا[1] لیکن اس سوال کا جواب زکوٰۃ کے دوسرے ہی مصرف "مساکین" میں موجود ہے کہ اگر تمام مصارف میں کھلی ہوئی "مغایرت" ہی ضروری ہو، تو یہ "فقراء" ومساکین کے درمیان بھی نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ "فقر وحاجت" زکوٰۃ کی بنیادی مصلحت ہے، لیکن چوں کہ بعض صورتوں میں کوئی خاص وصف پایا جاتا ہے، اس لئے اس کا خصوصیت سے ذکر کردیا گیا، مسکین کے پاس کچھ مال ہوتا ہے لیکن ناکافی، اس لئے اس کا ذکر کیا گیا کہ استحقاقِ زکوٰۃ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ بالکل ہی مال وجائداد سے محروم ہو، غلام کا ذکر کیا گیا کہ ایک مکاتب یا قیدی فی نفسہ غنی ہو، لیکن اپنی گلوخلاصی کے لئے حاجت مند ہو، "غارمین" کی صراحت کی گئی کہ بعض اوقات ایک شخص مالک نصاب ہوتا ہے؛ لیکن اداءِ قرض میں فقیر ومحتاج ہوتا ہے، مسافر اپنی جائے سکونت کے اعتبار سے غنی ہوتا ہے لیکن سفر کی عارضی حالت میں مبتلاءِ فقر ہوتا ہے۔ پس، غور کیا جائے تو سوائے عاملین ومؤلفۃ القلوب کے تمام مصارف میں شریعت نے فقر کو بنیاد بنایا ہے، البتہ چوں کہ ان صورتوں میں فقر کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے یا زکوٰۃ کے ذریعہ فقر کا مداوا کرنے کے ساتھ ساتھ ایک مصلحت دینی کی تکمیل بھی پیش نظر ہوتی ہے، اس لئے قرآن نے ان کا مستقل ذکر مناسب سمجھا، اب ان تمام مصارف کی طرح احناف "مجاہدین" کی صورت میں بھی "فقر" کی قید لگادیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو منشاءِ ربانی کے خلاف سمجھا جائے!

تاہم حنفیہ پر ابھی یہ بار جواب باقی رہتا ہے کہ وہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لا تحل الزکوٰۃ لغنی ولا لقوی مکتسب" وہاں غنی کے ساتھ اس شخص کے لئے بھی زکوٰۃ حلال قرار نہیں دی گئی، جو توانا اور کمانے پر قادر ہو، مگر احناف ایسے محتاج شخص کے لئے زکوٰۃ جائز قرار دیتے ہیں اور "لا تحل" کو اس کے حق میں زجر وتوبیخ پر محمول کرتے ہیں، تو کیا دوسرے فقہاء کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں قسم کی حدیثوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی غرض سے وہ "غنی" کے حق میں بھی اس کو اسی معنی پر محمول کریں، یا اس حدیث کے عموم میں دوسری حدیث سے تخصیص واستثناء کریں؟

بہر حال یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں بحث ونظر کی گنجائش موجود ہے!!

خلاصۂ بحث

پس ان مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

---

[1] حنفیہ عاملین کو غنی ہونے کے باوجود مال زکوٰۃ سے اجرت کا حق دار قرار دیتے ہیں۔

❶ ”فی سبیل اللہ“ سے مجاہدین فی سبیل اللہ ہی مراد ہیں اور یہ قریب قریب اجماعی رائے ہے۔

❷ ”مجاہدین“ سے اصطلاحی جہاد کرنے والے مراد ہیں، نہ کہ زبان وقلم وغیرہ کے ذریعہ دعوت اسلام اور حفاظت اسلام کا فریضہ سرانجام دینے والے علماء۔

❸ ”فی سبیل اللہ“ کی مد میں بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک تملیک ضروری ہے، صرف مالکیہ سے اس میں قدرے توسع منقول ہے۔

❹ ”فی سبیل اللہ“ میں بھی حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں ”فقر“ کی قید ملحوظ ہے، اکثر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے اور طرفین کے پاس اپنے نقطۂ نظر کے لئے معقول دلیلیں موجود ہیں۔

هذا ماعندى والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم.

بنو ہاشم وسادات اور زکوٰۃ وصدقات

مختلف روایتیں موجود ہیں جن میں آپ ﷺ نے اہل بیت کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زکوٰۃ کی کھجور منہ میں رکھ لی تو آپ نے اگلوا دیا اور ارشاد فرمایا کہ ہم لوگوں کے لئے صدقہ کی چیزیں کھانا روا نہیں "إنا لا نأكل الصدقة"[1]، محصلین زکوٰۃ (عاملین) کو زکوٰۃ کی مد سے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجرت ادا کی جائے یہ خود قرآن مجید سے ثابت ہے[2] لیکن اپنے اہل خاندان کو آپ ﷺ نے اس طور بھی زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی۔ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عامل زکوٰۃ کی خدمت حاصل کرنی چاہی، تو آپ ﷺ نے انکار فرما دیا "ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب المسلمين"[3]، بلکہ آپ ﷺ نے بنو ہاشم کے موالی[4] کے لئے بھی زکوٰۃ کو جائز نہیں رکھا۔ آپ ﷺ کے خادم خاص حضرت ابو رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک عامل زکوٰۃ کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہا تاکہ زکوٰۃ میں سے جو اجرت ان کو ملے، ابو رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اس میں شریک ہوں، تو آپ ﷺ نے منع فرما دیا کہ "إن الصدقة لاتحل لنا و إن موالي القوم من انفسهم"[5]۔

کن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے؟

آپ ﷺ نے جن لوگوں کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے، وہ کون لوگ ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، پانچ خاندان وہ ہیں کہ ان کے اس ممانعت کے حکم میں داخل ہونے پر اتفاق ہے، آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور آل حارث بن عبدالمطلب، حارث کے علاوہ عبدالمطلب کی دوسری اولاد کے سلسلہ پر زکوٰۃ حرام ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالک، شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ اور صحیح تر روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے بھی زکوٰۃ کو ممنوع قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے اس کے خلاف ہے۔[6] امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ابولہب کی اولاد کو زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے، کیوں کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کا حکم بطور شرافت و تعظیم کے ہے؛ اس لئے اس کے حق دار وہی لوگ

[1] مسلم: ۱/۳۴۳ [2] توبہ: ۹ [3] کنزالعمال: ۴/۳۰۹
[4] موالی سے "آزاد کردہ غلام" مراد ہیں۔ [5] ترمذی: ۱/۸۷ بسند حسن صحیح [6] رحمۃ الامۃ: ۴۵، ۴۶

ہیں جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کی نصرت و مدد کی تھی۔ ابولہب چوں کہ آپ ﷺ کی اذیت رسانی کے درپے تھا؛ اس لئے بنوابی لہب اس اعزاز کے حق دار نہیں ہیں۔[1]

صدقاتِ نافلہ

صدقات نافلہ کے بارے میں عام رجحان یہی ہے کہ بنو ہاشم بھی دوسرے لوگوں کی طرح ان سے فائدہ اٹھاسکتے ہیں، علامہ بدرالدین عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس سلسلہ میں فقہاء کی رائیں ان الفاظ میں نقل کی ہیں:

"وأما الصدقة على وجه الصلة والتطوع فلا بأس وجوز بعض المالكية صدقة التطوع لهم وعن أحمد روايتان وعند الشافعية فيها وجهان."[2]

تَرجَمہ: "بطور صلہ رحمی اور نفل کے سادات کو صدقہ دینے میں مضائقہ نہیں، بعض مالکیہ نے ان کے لئے صدقہ نفل کو جائز قرار دیا ہے امام احمد سے بھی اس سلسلہ میں دونوں روایتیں ہیں اور فقہاء شوافع کی بھی۔"

مشہور مفسر قرآن ابوعبداللہ قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"واختلفوا فى جواز صدقة التطوع لبنى هاشم فالذى عليه جمهور أهل العلم وهوالصحيح أن صدقة التطوع لابأس بهالبنى هاشم ومواليهم؛ لأن عليا والعباس وفاطمة رضوان الله عليهم تصدقوا وأوقفوا أوقافا على جماعة من بنى هاشم و صد قاتهم المو قوفة معروفة مشهورة."[3]

تَرجَمہ: "بنی ہاشم کے لئے صدقات نافلہ کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کی رائے جو صحیح ہے، یہی ہے کہ بنی ہاشم اور ان کے موالی کے لئے نفلی صدقہ میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ حضرت علی، عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اور فاطمہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے بنی ہاشم کی ایک جماعت پر صدقہ کیا ہے۔ وقف بھی کیا ہے اور ان کے اوقاف مشہور و معروف ہیں۔"

صدقاتِ واجبہ

زکوٰۃ اور صدقات واجبہ مثلاً صدقۃ الفطر اور کفارات وغیرہ بنو ہاشم کو دینا جائز نہیں۔ یہی عام طور پر فقہاء کی رائے ہے، تاہم اس پر امت کا اجماع قرار دینا بھی خلاف حقیقت ہوگا۔ امام طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی ایک روایت نقل کرنے کے بعد۔ جس سے بنوعبدالمطلب کے لئے صدقہ کی حلت معلوم ہوتی

[1] فتح القدير: ٢/٢١٣ [2] عمدة القارى: ٩/٨١ [3] الجامع لا حكام القرآن: ٨/١٩١

ہے۔ کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے بنو ہاشم پر صدقہ کو جائز قرار دیا ہے: "فذهب قوم إلى هذا الحديث وأباحوا الصدقة على بني هاشم[1]" خود ائمہ اربعہ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی اور ان کے متبعین بھی اس مسئلہ میں متفق نہیں ہیں؛ اس لئے اول ہم کو ائمہ اربعہ اور ان کے پیروؤں کے نقطۂ نظر پر ایک نظر ڈالنی چاہئے۔

حنفی نقطۂ نظر

امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی سے ایک روایت تو مطلقاً بنو ہاشم کو صدقاتِ واجبہ اور صدقات دینے کے جواز کی ہے، ینابیع میں منقول ہے کہ ہاشمی، ہاشمی کو اپنی زکوٰۃ دے سکتے ہیں[2] ویسے مشہور ہے کہ یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کی ہے، جن سے ابن سماعہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کے لئے دوسروں کی زکوٰۃ لینی تو جائز نہیں لیکن خود بنی ہاشم کی زکوٰۃ لی جاسکتی ہے: "وروىٰ ابن سماعة عن ابى يوسف ان الزكاة من بنى هاشم تحل لبنى هاشم ولايحل ذلك من غيرهم لهم[3]" امام طحاوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ

"لابأس بالصدقات كلها على بنى هاشم ذهب فى ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت عليهم من أجل ماجعل لهم فى الخمس من سهم ذوى القربى فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بموت رسول الله حل لهم بذلك ماقد كان محرما عليهم من أجل ما قد كان احل لهم."[4]

تَرْجَمَہ: "بنی ہاشم پر ہر طرح کے صدقات میں کوئی مضائقہ نہیں اور میرے نزدیک امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اس مسئلہ میں اس طرف گئے ہیں کہ صدقات ان پر اس لئے حرام تھے ہے کہ خمس میں ذوی القربیٰ کا حصہ رکھا گیا تھا، جب یہ اس حصہ سے محروم ہوگئے اور آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی دوسروں کی طرف منتقل ہوگیا تو اس کی وجہ سے...... زکوٰۃ وصدقات۔ جو ان پر حرام تھا، اب حلال ہوگیا۔"

امام طحاوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے امام صاحب کی یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے واسطہ سے نقل کی ہے، امام صاحب کی یہی رائے ابوعصمہ سے بھی منقول ہے[5] خود امام طحاوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے بھی

---

[1] شرح معانی الاثار: ۲۹۷/۱، باب الصدقة على بنى هاشم [2] عمدة القارى: ۸۱/۹

[3] احكام القرآن: ۳۳٥/٤ [4] طحاوى: ۳۰۱/۱ [5] عمدة القارى: ۸۱/۹

امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اسی رائے کو قبول کیا ہے۔ "فبهذا نأخذ[۱]" ماضی قریب کے اہل علم میں علامہ سید انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے کہ زکوٰۃ کا لینا دستِ سوال دراز کرنے سے بہتر ہے، اس لئے فی زمانہ بنو ہاشم وسادات کے لئے زکوٰۃ جائز ہے[۲]

مالکیہ

مالکیہ سے چار بالکل متضاد رائیں منقول ہیں، مطلقاً ناجائز ہے۔ مطلقاً جائز ہے صدقات واجبہ جائز نہیں، صدقات نافلہ جائز ہے، چوتھے اس کے برعکس کہ صدقات نافلہ ناجائز ہیں اور صدقات واجبہ جائز[۳] امام مالک کا قول مشہور تاہم یہی معلوم ہوتا ہے کہ صدقاتِ واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں ہی ان کے ہاں بنو ہاشم کے لئے جائز نہیں[۴] ...... البتہ فقہاء مالکیہ میں ابہری سے منقول ہے کہ اگر "خمس" کا حصہ بنو ہاشم کے لئے باقی نہ رہے اور وہ اس سے محروم ہوں، تو زکوٰۃ ان کے لئے جائز ہوگی[۵]

شوافع

شوافع کے یہاں معروف اور معمول یہی ہے کہ صدقات واجبہ سادات کے لئے جائز نہیں، تاہم ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو اختلاف ہے، ان کا بیان ہے کہ بعض شوافع کے نزدیک بھی ان حالات میں کہ بنو ہاشم کے لئے کوئی مد مخصوص باقی نہیں رہی، زکوٰۃ لینی جائز ہوگی وهو وجه لبعض الشافعية[۶] بقول علامہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے "عقد الجید"، میں یہی نقطۂ نظر امام رازی کا نقل کیا ہے[۷] فقہاء شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بارے میں بھی ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صراحت ملتی ہے کہ وہ موجودہ حالات میں بنو ہاشم کے لئے اس کی اجازت دیتے تھے[۸]

حنابلہ

دوسرے فقہاء کی طرح حنابلہ نے بھی ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے سادات و بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے؛ لیکن امام ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر فقیہ۔ سادات کے لئے مد مخصوص کے باقی نہ رہنے کی صورت میں زکوٰۃ کا دروازہ ان کے لئے کھولنے کے قائل ہیں، فرماتے ہیں:

"وبنوهاشم إذامنعوامن خمس الخمس جازلهم الأخذمن الزكوٰة وهو قول

[۱] طحاوی: ۳۰۱/۱ [۲] فيض الباري: ۵۲/۳ [۳] فتح الباري: ۴۱۵/۳، عمدة القاري: ۸۱/۹
[۴] الجامع لاحكام القرآن: ۹۱/۸ [۵] فتح الباري: ۴۱۵/۳ [۶] فتح الباري: ۴۱۵/۳
[۷] فيض الباري: ۵۲/۳ [۸] فتاوى شيخ الاسلام: ۴۵٦/۴

القاضی یعقوب و غیرهم من أصحابنا وقاله أبویوسف والأصطخری من الشافعية لانه محل حاجة وضرورة.''[1]

ترجمہ: ''بنو ہاشم خمس کے خمس سے محروم کر دیئے جائیں تو ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، یہی قاضی یعقوب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ہمارے دوسرے اصحاب کا قول ہے اور یہی بات ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اور شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کہی ہے؛ اس لئے کہ وہ ضرورت اور حاجت کا محل ہیں۔''

مذاہب و دلائل

ان تفصیلات سے درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں۔

1. سادات و بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ حرام ہے، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث کا ظاہر اور ان کا اطلاق اس کی تائید میں ہے۔

2. بعض حضرات بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کی طرف سے بعض وہ روایات پیش کی جاتی ہیں، جن میں آپ ﷺ نے بنو ہاشم پر صدقہ کرنے کا ذکر فرمایا ہے امام طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی روایات نقل کی ہیں اور جواب دیا ہے کہ اس سے صدقات نافلہ مراد ہیں ہمارے زمانہ کے محققین میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے ایک نیا نکتہ اٹھایا ہے کہ حدیث میں جہاں کہیں حرمت زکوٰۃ کا ذکر ہے، وہاں ''آل'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ''ذریت'' کا نہیں قرآن مجید کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ ''آل'' کا لفظ کسی شخص کی ان اولاد کے لئے استعمال ہوتا ہے جو معاصر ہوں، جب کہ ''ذریت'' کا لفظ اس کی موجودہ اور آئندہ نسل کے لئے بولا جاتا ہے؛ اس لئے آپ کی ''آل'' سے وہ لوگ مراد ہیں جو آپ کے عہد میں تھے، قیامت تک آنے والے بنو ہاشم نہیں۔

مگر یہ استدلال دو وجوہ سے محل نظر ہے۔ اول تو فقہاء و محدثین نے ازسلف تا خلف ''آل'' اور ''ذریت'' کے درمیان اس فرق کا ذکر نہیں کیا ہے اور ''آل'' سے خود ائمہ اربعہ نے (صحیح تر روایت کے مطابق) قیامت تک آنے والے بنو ہاشم مراد لئے ہیں، نہ ہی عربی لغت کے لحاظ سے ان دونوں الفاظ کے درمیان ایسا کوئی فرق اہل سنت نے کیا ہے۔ دوسرے حدیث میں صرف ''آل'' ہی کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ ''بنی ہاشم'' کی تعبیر کے ساتھ بھی زکوٰۃ کی ممانعت کا ذکر ہے اور ''بنی فلاں'' کے کلمہ کا موجودہ اور آئندہ خاندانوں پر اطلاق عربی زبان

[1] فتاوی شیخ الاسلام: ٤/٤٥٦

میں عام اور معروف ہے۔

③ بعض فقہاء نے بنو ہاشم کے لئے خود بنو ہاشم کی زکوٰۃ کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور ایک قول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذکور ہوا، ان کی دلیلیں یہ ہیں:

(الف) حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عرض کیا کہ آپ نے لوگوں کے صدقات ہمارے لئے حرام کر دیئے ہیں، تو کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے، "هل تحل لنا صدقات بعضنا لبعض"؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا، ہاں۔[1]

(ب) ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ نے کچھ سامان خرید کیا اور اس کو نفع کے ساتھ فروخت کیا اور اس کو بنو عبد المطلب کے محتاج لوگوں پر صدقہ کر دیا "فتصدق بها على أرامل بني عبدالمطلب."[2]

(ج) ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی سے مروی ہے کہ حضرت عباس نے ان کو اونٹ کے سلسلہ میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے پاس بھیجا تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے صدقہ کے اونٹوں میں سے عطا فرمایا "أعطاها من الصدقة"[3]

ان میں سے پہلی روایت متکلم فیہ ہے[4] دوسری روایت کے مطابق سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقات واجبہ میں سے نہیں تھا، چنانچہ خود امام طحاوی نے بھی اس کو صدقات نافلہ ہی پر محمول کیا ہے۔ تیسری روایت کا منشاء یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیت المال کے اونٹ میں سے دیا، ظاہر ہے کہ بیت المال میں مختلف مدات کے مویشی ہوا کرتے تھے، مگر چوں کہ اکثر جانور زکوٰۃ کے ہوتے تھے؛ اس لئے ہوسکتا ہے کہ تغلیباً "أعطاها من الصدقة" سے تعبیر کر دیا ہو۔

تاہم ان روایات سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی ہے، ان کے لئے فی الجملہ استدلالی بنیاد موجود ہے اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے،

④ چوتھی رائے یہ ہے کہ اصولی طور پر تو سادات کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، لیکن ایسے حالات میں کہ بیت المال کو مال غنیمت وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی سے ایک خمس (پانچویں حصہ) کا مد باقی نہیں رہا، ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، ائمہ اربعہ کے متبعین میں مختلف اجلہ فقہاء کی یہی رائے ہے اور خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا ایک قول اس طرح کا موجود ہے، ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ سادات کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کی حکمت یا علت "خمس" میں ان کا استحقاق ہے، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"لايحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ إنماهي غسالة الايدى و إن لكم

---

[1] معرفة علوم الحديث لابي حاكم نيسا پوري، الفرع السابع والثلاثون [2] طحاوی: ۱/۲۹۷

[3] ابو داؤد: ۱/۲۳۳ باب الصدقة على بني هاشم [4] اعلاء السنن: ۹/۸۰

فی خمس الخمس لما یغنیکم."[1]

ترجمہ: "تم اہل بیت کے لئے صدقات حلال نہیں کہ یہ ہاتھوں کا دھوون ہے اور تمہارے لئے مال غنیمت کا خمس (حصہ بیت المال) کا خمس (ذوی القربی کا حصہ) ہے، جو تم کو اس سے بے نیاز کر دے گا۔"

لہٰذا اب کہ یہ مخصوص مد باقی نہیں رہی، سادات کو اس سے بھی محروم رکھنا قرین انصاف نہ ہوگا۔

قول ضعیف پر فتویٰ

ہر چند کہ اس دلیل پر کافی کلام کی گنجائش ہے اور بنیادی اہمیت اس امر کی ہے کہ "خمس" کا "عوض" ہونے کی حیثیت محض حکمت و مصلحت کی ہے، جس کو فقہاء احکام کا مدار نہیں بناتے، یا "علت" کی ہے جس پر حکم کا مدار ہوا کرتا ہے؟ تاہم فی زمانہ سادات کے لئے زکوٰۃ کا دروازہ کھول کر ہی مقصد شریعت کہ (سادات کو ذلت سے بچایا جائے) کی تکمیل کی جاسکتی ہے، کیوں کہ اب سادات کی اعانت کا جذبہ مفقود ہے اور اسلامی یا غیر اسلامی حکومت میں ان کی مدد کے لئے کوئی خاص مد موجود نہیں ہے، اب ان کو زکوٰۃ سے محروم کر کے ایک طرف زکوٰۃ کی ذلت سے بچایا جارہا ہے؛ لیکن دوسری طرف اس سے بڑی ذلت پر وہ مجبور ہیں کہ دوسروں کے سامنے سوال کا ہاتھ دراز کریں اور دینی مدارس میں تعلیم کا دروازہ ان کے لئے بند کر دیا جائے اور ہمیشہ علم سے محروم اور پست رہنے پر مجبور کر دیا جائے۔

پس اب سادات کے لئے زکوٰۃ کی اجازت ایک ضرورت بن گئی ہے اور ضرورت کی بناء پر قول ضعیف پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

"فقد ذکر فی حیض البحرفی بحث ألوان الدماء أقوالا ضعیفة ثم قال وفی المعراج عن فخر الأئمة لوأفتی المفتی بشئ من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتیسیر کان حسنا اه. وکذا قول أبو یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوة لایجب به الغسل ضعیفا وأجاز العمل به للمسافر أو الضیف الذی خاف الریبة کما سیاتی فی محله وذلك من مواضع الضرورة."[2]

ترجمہ: "بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کی بابت مختلف ضعیف رائیں ذکر کی گئی ہیں۔ فخر

---

[1] طبرانی عن ابن عباس، الدرایه علی الهدایه: ۲۰۶/۲ "وعوضکم منها بخمس الخمس" کا لفظ جو معروف ہے وہ صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ (فتح القدیر: ۲۱۲/۲)　[2] ردالمختار: ۱۷۶/۱

الائمہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ دے دے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے فتور شہوت کے بعد خروج منی کی صورت میں کہا ہے کہ غسل واجب نہیں ہوگا۔ یہ قول ضعیف ہے؛ لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف رکھتا ہو اگر اس پر عمل کرے۔ جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث آئے گی تو اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع میں سے ہے۔"

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

اوّل: دوسری مدات سے سادات کی مدد کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ان کی قرابت کا خیال کر کے ان کے حق میں فراخدلی کا برتاؤ کرنا چاہئے۔

دوسرے: اگر سادات کو بالواسطہ زکوٰۃ کی رقم پہنچائی جاسکتی ہو تو یہ راستہ اختیار کرنا چاہئے، مثلاً شوہر و بیوی میں سے ایک سیّد ہوں دوسرے نہ ہوں تو جو سیّد نہ ہوں، ان کو زکوٰۃ دی جائے۔ ماں سادات میں سے ہو، اولاد نہ ہو تو اولاد کو، اور اولاد سیّد ہو، ماں سیّد نہ ہو تو ماں کو زکوٰۃ سے مدد دی جائے۔

تیسرے: اگر کسی دوسری مد سے اعانت کی گنجائش نہ ہو اور بالواسطہ زکوٰۃ سے مدد پہنچانی ممکن نہ ہو اور وہ ضرورت مند ہوں، تو موجودہ حالات میں سادات کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ، قاضی ابو یوسف، امام طحاوی، علامہ ابہری مالکی، اصطخری، شافعی، امام رازی، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی اور ایک قول کے مطابق امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی اور اکابر علماء ہند میں علامہ انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے۔

هذا ماعندی والله أعلم بالصواب.

زکوٰۃ میں سونا اور چاندی کے نصاب کو ملانے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے کا نصاب ۲۰ دینار اور چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے۔ جیسا کہ صحاح کے مختلف مصنفین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا ہے۔ جدید اوزان کے لحاظ سے ۲۰ دینار ۹۶ء۸۷ گرام کے برابر اور ۲۰۰ درہم ۶۱۲ء۳۵ گرام کے برابر ہے[۱] اگر کسی کے پاس صرف سونا یا صرف چاندی ہو تو امت کا اجماع ہے کہ جب تک مذکورہ مقدار پوری نہ ہو جائے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی[۲]۔

البتہ اگر کسی کے پاس تھوڑی سی مقدار چاندی کی ہو اور کچھ مقدار سونے کی، تو اس پر کیا دونوں کو ملا کر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی، شعبی، مکحول اور حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہی رائے نقل کی ہے[۳] ...... اور یہی رائے امام ابوحنیفہ و امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کی بھی ہے[۴] ...... دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں نصاب ملایا نہیں جائے گا اور زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس گروہ میں امام شافعی، ابوثور اور داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں اور ایک روایت امام احمد سے بھی اسی کے مطابق منقول ہے[۵]۔

پھر جو لوگ ضم نصاب کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی صورت کیا ہوگی؟ ابن رشد نے ان سبھوں کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں دو مشہور رائیں ہیں جو قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کا نصاب بہ اعتبار اجزاء کے ملایا جائے گا مثلاً ایک شخص کے پاس مقدار کے لحاظ سے چاندی کے نصاب کا دو تہائی موجود ہو اور سونے کے نصاب کا ایک تہائی، تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اگر سونا اس کے مقررہ نصاب کے ایک تہائی سے کم ہو تو اس کی قیمت کچھ بھی ہو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ نصاب باعتبار قیمت کے ملایا جائے گا۔ مثلاً مذکورہ مثال ہی میں اگر سونا اپنے نصاب مقررہ کے ایک تہائی سے کم ہو لیکن اس کی قیمت سے چاندی کا بقیہ

[۱] اسلام کا نظام عشرو زکوٰۃ: ٦١ [۲] محمد بن هبيره حنبلي: كتاب الافصاح عن معاني الصحاح: ۲۰٦/۱

[۳] مصنف: ۱۲۱/۳، ۱۲۰ في الرجل يكون عنده، مأة دراهم وعشرة دينار [۴] كتاب الإفصاح: ۲۰۷/۱

[۵] بداية المجتهد: ۲۸٤/۱ المغني: ۳۱۸/۲

ایک تہائی بھی مکمل ہوجاتا ہوتو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی پہلی رائے امام ابو یوسف، امام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالیٰ اور دوسرے فقہاء کی ہے جب کہ دوسری رائے امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کی ہے۔[1]

پہلے گروہ کے دلائل

جولوگ نصاب ملا کر پورا کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ سونا چاندی دونوں کی تخلیق اس لئے ہے کہ وہ "ثمن" ہیں اور ان کے ذریعہ قوت خرید بہم پہنچے۔ اس لحاظ سے یہ دونوں ایک ہی جنس کے ہیں۔ اس لئے ان کو ملا کر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کی مقدار (ڈھائی فیصد) یکساں مقرر کی گئی ہے۔[2] ...... ملک العلماء علامہ علاء الدین کاسانی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ متوفی ۵۸۷ھ نے اس مسئلہ پر ایک حدیث بھی پیش کی ہے:

"روی عن بکیر بن عبداللّٰه بن الاشج أنه قال مضت السنة من أصحاب رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بضم الذهب الی الفضة والفضة إلی الذهب فی إخراج الزکوٰة."[3]

تَرجَمَہ: "بکیر بن عبداللہ بن اشج سے مروی ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کے اصحاب رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالیٰ عَنْهُمْ کی سنت رہی ہے کہ زکوٰۃ نکالنے کے معاملہ میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ضم کیا جائے۔"

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں کہ ہر چند کہ سونا اور چاندی "ثمن" ہیں، لیکن محض اتنی سی بات یہ ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ احناف کے یہاں دو ہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت میں کمی و بیشی اور تفاضل جائز نہیں ہے۔ حالانکہ کہ خود حنفیہ سونا، چاندی کے معاملہ میں (تفاضل) کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں۔ پھر یہ کہ خود احناف بھی جانوروں مثلاً گائے اور بکری میں ملا کر نصاب پورا کرنے کے قائل نہیں ہیں، حالاں کہ ان دونوں کا مقصد تخلیق ایک ہی ہے کہ ان سے غذا اور دودھ حاصل کیا جائے اگر یہ یکسانیت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ دو جانوروں کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے، تو "ثمن" ہونے میں یکسانیت کیوں کر اس بات کی دلیل ہوسکتی ہے کہ سونا، چاندی باہم ضم کر کے نصاب زکوٰۃ بنے؟ احادیث کا عام لب ولہجہ جس میں دوسری اشیاء کی طرح سونا اور چاندی کا مستقل ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ کہا

---

[1] الفتاویٰ الهندیه: ۱/۹۲ ویسے علامہ کاسانی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ضم بالاجزاء کی بھی نقل کی ہے اس کو تسلیم کرلیا جائے تو مسئلہ زیر بحث میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا بدائع الصنائع: ۲/۱۹ [2] الهدایه: ۱/۱۷۶ [3] بدائع الصنائع: ۲/۱۰۶

گیا ہے کہ چاندی ایک سونوے درہم ہو جائے تب بھی زکوٰۃ واجب نہیں، اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کی تائید میں ہے کہ ان دونوں کی مستقل حیثیت ہے اور وہ باہم ضم نہیں کئے جائیں گے۔

یہ استدلال کہ ان دونوں میں زکوٰۃ کی مقدار ایک ہی ہے۔ محض ایک قرینہ کا درجہ رکھتا ہے اس کو محض ایک اتفاق قرار دیا جاسکتا ہے اور بقول ایک معاصر صاحب علم کے غلہ کسی جنس کا بھی ہو، اس کی مقدار زکوٰۃ ایک ہی ہوتی ہے۔ عشر یا نصف عشر[1] تو کیا یہ سمجھا جائے کہ تمام غلوں کی جنس ایک ہی ہے؟ جہاں تک اس حدیث کی بات ہے جو علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰهُ تَعَالیٰ نے نقل کی ہے تو باوجود تلاش کے کہیں نہ مل سکی۔ خود عام فقہاء احناف نے بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے "کنز العمال" جو ہر طرح کی احادیث کا ضخیم ترین مجموعہ ہے، اس میں بھی یہ روایت نہیں مل سکی اور نہ مصنف نے اس کی کوئی سند ہی ذکر کی ہے، اس لئے اس سے استدلال بھی محل نظر ہے۔

حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کی رائے

شاید اسی وجہ سے حافظ ابن رشد مالکی رَحِمَہُ اللّٰهُ تَعَالیٰ، مالکی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شوافع کے مؤید نظر آتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"وسبب هذا الإرتباك مارامو من أن يجعلوامن شيئين نصابهما مختلف في الوزن نصابا واحدا وهذا كله لامعنى له ولعل من رام ضم أحدهما إلى الآخر فقد احدث حكما في الشرع حيث لاحكم لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة."[2]

تَرجَمَہ: فقہاء کے درمیان اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے دو ایسی چیزوں کو ملا کر نصاب بنایا ہے جن کے نصاب وزن کے لحاظ سے مختلف ہیں اور یہ سب بے معنی بات ہے، جن لوگوں نے سونا چاندی میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا ہے، انہوں نے دراصل شریعت میں ایک نیا حکم گھڑ لیا ہے؛ اس لئے کہ وہ ایک ایسے نصاب کے قائل ہیں جو نہ سونے کا نصاب ہے اور نہ چاندی کا۔

بدلتی ہوئی قدر کا تقاضہ

لیکن دلائل سے قطع نظر ایک اہم بات یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی قدر میں اس زمانہ میں جو تفاوت تھا، وہ موجودہ زمانہ میں غیر معمولی حد تک بدل گیا ہے، اس زمانہ میں ۲۰ دینار سونا اپنی "قدر" قیمت اور قوت خرید کے لحاظ سے ٹھیک دو سو درہم کے مساوی تھا اور ایک دینار دس درہم کے برابر متصور ہوتا تھا۔ "وكل دينار عشرة

[1] مولانا سیّد احمد عروج قادری رحمہ اللہ تعالیٰ: عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل: ۳۹ [2] بداية المجتهد: ١/٦٥٨

دراهم فى الشرع فيكون أربعة مثاقيل فى هذا كأربعين درهم.[۱]" ...... البتہ کبھی خالص وعمدہ ہونے یا اپنی بناوٹ کی عمدگی اور نفاست کی وجہ سے سونے یا چاندی کی قیمت اس کی اصل قیمت سے بڑھ جایا کرتی تھی۔ "إذا كانت قيمة أحدهما لجودته وصياغته اكثر من و زنه."[۲]

لیکن اب ساڑھے سات تولہ سونا اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت میں غیر معمولی فرق پیدا ہوگیا ہے اور سونے کے ایک نصاب میں چاندی کے کئی نصاب کا خرید ممکن ہوگیا ہے، دوسرے گو شریعت کی نظر میں سونا اور چاندی دونوں ہی ثمن ہیں، لیکن موجودہ معاشی نظام اور سکوں کی قدر و قیمت میں صرف سونا ہی "معیار" تصور کیا جاتا ہے۔ ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف سات تولہ سونا ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اگر ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی ہو تو نصاب کو ضم کرنے کے اصول پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ یوں یہ صحیح ہے کہ چاندی کا نصاب احادیث سے زیادہ صحت کے ساتھ ثابت ہے اور یہ بھی درست ہے کہ چاندی کے نصاب پر امت کا اجماع ہے اور سونے کے نصاب کے سلسلہ میں بھی گو جمہور اہل علم اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، لیکن بہر حال بعض اہل علم کا اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس شئی کا ربط کرنسی سے ہوگا اس کی قیمت اور حیثیت میں اضافہ ہوگا اور جس شی کا ربط کرنسی سے نہیں ہوگا، اس کی قیمت اور اہمیت نسبتاً کم ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں سونا اور چاندی دونوں ذریعہ تبادلہ تھے۔ چنانچہ جب تک چاندی کی یہ حیثیت بر قرار رہی، سونے اور چاندی کی قیمت میں ایک قسم کا توازن برقرار تھا۔ ظاہر ہے کہ اب یہ صورت حال باقی نہیں رہی، اب یہ بات قابل غور ہے کہ شریعت نے جو معدنیات میں ان ہی دونوں کو معیار زکوٰۃ بنایا ہے وہ ثمن ہونے کی وجہ سے ہے یا یوں ہی؟ اگر ثمنیت کا پہلو ملحوظ نہ ہوتا تو لوہا اور تانبا چاندی سے زیادہ انسانی ضروریات کے لئے کارآمد ہیں؛ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ثمن ہونے کے باعث ہی ان کو معیار قرار دیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

اگر سونے اور چاندی کی قدر میں وہی تناسب ہوتا، جو صدر اول میں تھا۔ تو "ضم نصاب" کا مسئلہ عین انصاف ہوتا جیسے کہ احناف کا مسلک ہے کہ اس میں فقراء کا فائدہ بھی ہے۔ مگر موجودہ حالات میں جب کہ ان دونوں کی قدر میں نمایاں فرق پیدا ہوگیا ہے۔ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس جزئیہ پر نظر ثانی کی جائے اور جمہور کی رائے اختیار کی جائے یا کم از کم صاحبین کی رائے اختیار کی جائے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کا انضمام اجزاء کے لحاظ سے ہو نہ کہ قیمت کے اعتبار سے۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، علماء اور ارباب افتاء کے غور وخوض کے لئے ہے، عوام کو علماء کی ہدایات ہی پر عمل کرنا چاہئے۔ اپنے طور پر فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

---

[۱] الهداية: ۱/۱۷۵ فصل فى الذهب [۲] بدائع الصنائع: ۲/۱۰۷

حج وعمرہ ...... کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ بیت الحجاج بمبئی ۱۹۹۷ء کا ایک اہم موضوع ''حج اور عمرہ سے متعلق عہد جدید کے کچھ حل طلب مسائل'' تھا۔ یہ تحریر اسی موقعہ سے پیش کی گئی۔''

سوالنامہ

حج اسلام کا اہم رکن ہے، علماء اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل بھی تصنیف کئے گئے ہیں۔ دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بڑھتی ہوئی کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنا دیا ہے؛ کیوں کہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے اور مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جب کہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر وسہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند حل طلب مسائل ذیل میں بحث وتحقیق کے لئے اصحاب علم وتفقہ کی خدمت میں پیش کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ آپ ان مسائل کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے اپنے مطالعہ وتحقیق کا نچوڑ اور اپنی واضح رائے پیش فرمائیں گے۔

❶ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو؛ لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح تحریر فرمائیں۔

❷ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد ورفت کی کثرت وسہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد ورفت کرتے

ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی دِقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟ جنھیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد ورفت کرنی ہوتی ہے۔

۳ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۴ جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع وقران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشھر حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشھر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیوں کہ اشھر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بناء پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہل مکہ کی اس مشکل کا کیا شرعی حل ہے؟

۵ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

۶ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جارہا ہے، بعض لوگ مریض ومعذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ب) رمی میں اگر نیابت ہوسکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے۔ کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

۷ سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

۸ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا۔ دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے) خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے؛ اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کرکے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔ قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسااوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

۹ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ ونادر ہے، کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا؟

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو تمتع کرسکتا ہے؟

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے

والے کے مال میں، تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

(ہ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرے جسے حکومت کے نظم قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے، اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

۱۰ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے یا نفقہ ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف زیارت کرنا ناقابل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہو گیا یا نہیں؟ دم لازم ہو گا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہو گا تو بدنہ ذبح کرنا ہو گا یا بکرا کافی ہو گا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جا سکتا ہے؟

۱۱ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟

۱۲ حج کا سفر کرنے والا۔ ایام حج۔ یعنی ۷۔۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہو گا یا نہیں؟ جب کہ پہلے دونوں آبادیاں الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہو گیا ہے۔

۱۳ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں۔ نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد و حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔ تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

جواب

''حج'' ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے، اور دل و نگاہ کو نیا یقین حاصل ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپ ﷺ نے اسلام کو بھی پچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی، ''الإسلام یهدم ماکان قبله والحج یهدم ماکان قبله.''[1]

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں؛ لیکن مسافرت، زبان و ماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال و امید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی ﷺ ''الحج جهاد'' کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر و شرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول و آخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جاں نثار صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ تھے، اشارہ غیبی سے آپ کو اندازہ ہو چکا تھا کہ پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہو سکے گی، اس لئے آپ ﷺ نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: ''خذوا عني مناسككم''، صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ ﷺ کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا اور علم و دین کی اس امانت کو امت تک پہنچایا؛ اس لئے ''حج'' کے مسائل میں بمقابلہ دوسری عبادات کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے، اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جاسکے۔

چوں کہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم پر ملحوظ رکھا ہے تا کہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پاسکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ ہر جگہ امام صاحب کا یہ ذوق نمایاں ہے۔ ''احتیاط'' ہمیشہ آبلہ پائی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے۔

---

[1] مسلم: ۷٦/۱

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہویٰ و ہوس میں سفینۂ نوح کا درجہ رکھتی ہے؛ لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرما نہ ہو اور علماء و اہل صلاح اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں، یہ دین سے دین کی طرف عدول ہے، نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

وباللّٰه التوفيق.

تجارت کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱، ۲)

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے میقات سے بلا احرام کے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا[۱] ...... اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے[۲] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی کتاب "الایضاح" میں مذکور ہے:

"ينبغي لمن يأتي من غير الحرم أن لايدخل مكة إلامحرما لحج أو عمرة وهل يلزمه ذالك أم هو مستحب؟ فيه خلاف منتشر يجمعه ثلاثة اقوال اصحها أنه مستحب."[۳]

تَرجَمَہ: "جو شخص حرم کے باہر سے آئے اس کے لئے حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل ہونا مناسب نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ حکم لازم ہے یا مستحب ہے؟ اس سلسلے میں مجموعی طور پر تین اقوال ہیں اور صحیح تر قول یہ ہے کہ احرام باندھنا مستحب ہے۔"

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے[۴] ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی طرف امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا رجحان نقل کیا ہے[۵] ...... البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہاء شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے تا کہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جا سکے۔

---

[۱] فتح القدير: ۴۲۶/۲ [۲] ردالمحتار: ۱۵۴/۲ [۳] كتاب الايضاح: ۱۹۷
[۴] دیکھئے: المدونة الكبرى: ۳۰۳/۱ [۵] المغني: ۱۱۶/۳

"سن له الإحرام منه وكره تركه ويسن بتركه دم و إن تكرر دخوله خروجا من خلاف من أوجبه كإبن عباس رضى الله تعالىٰ عنه وأبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ" [1]

ترجمہ: "مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا مسنون ہے اور بلااحرام داخل ہونا مکروہ ہے۔ نیز احرام نہ باندھنے کی صورت میں دم دینا مسنون ہے، گو بار بار داخل ہونے کی نوبت آتی ہو تا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ کے اختلاف سے بچا جاسکے۔"

احرام کے واجب نہ ہونے کے باجود اس وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے، کہ بلااحرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے۔[2] خود امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مسند میں عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نقل کیا ہے، کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے۔[3] دوسرے فقہاء نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث مرفوع "لايجاوز الوقت الإباحرام" کو حج وعمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے، کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سواریوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنا دیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام اور عمرہ کا مکلف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمائیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مطلق ہے، کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے "لايجاوز الوقت" اور جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے "حل" کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے، کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلااحرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو،

[1] الافصاح على مسائل الايضاح: ۱۲۱ [2] دیکھئے: نصب الرايه: ۱۵/۳ [3] مسند امام شافعی: ۱۱۶

لیکن فقہاء نے اسی حرج ومشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، علامہ مرغینانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی گفتگو ملاحظہ فرمائیے:

"من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن."[1]

تَرْجَمَۃ: "جو شخص میقات کے اندر ہو وہ بلا احرام بھی مکہ میں داخل ہوسکتا ہے کیوں کہ اس کو اس کی حاجت ہے اس کو بار بار مکہ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آسکتی ہے اور ہر دفعہ احرام لازم قرار دینے میں کھلی ہوئی دشواری ہے۔"

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کے مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ نا قابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کردی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابرتی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أوغيره من الحل فلايجب الإحرام."[2]

تَرْجَمَۃ: "جو آفاقی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا چاہے، اس کے لئے یہ حیلہ ہے کہ وہ بستان بنی عامر یا حل کے کسی اور مقام کا قصد کرے، ایسی صورت میں احرام واجب نہیں ہوگا۔"

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں، درست نظر نہیں آتا کہ اس طرح دین کے بازیچۂ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی و بے احترامی پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتویٰ دیا جانا چاہئے اور درحقیقت کہ یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بناء پر اختلاف احکام ہے "ولاينكر تغير الاحكام بتغير الزمان."

[1] هدايه: ۲۳۵/۱ [2] عناية على هامش فتح القدير: ۳۲٦/۲

اہل مکہ کا حج تمتع

(جواب: سوال ۳)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے، "لیس لاهل مكه تمتع ولاقران وانمالهم الافراد خاصة[۱]"، جو حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں[۲] حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُم کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے۔[۳]

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوسرے: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکے ہیں۔

تیسرے: مکہ میں مقیم ہو اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قران کی، اور اگر تمتع یا قرآن کر لے تو گناہ گار ہوگا اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی۔[۴] لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک "المام" (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے، دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکا ہو تو قران کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

"فاذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلاكراهة ...... قال المحبوبى هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج"[۵]

تَرجَمَہ: "کوفہ جائے اور وہاں سے قران کرے تو بلا کراہت درست ہے ...... علامہ محبوبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے کہا کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ حج کے مہینے کے شروع ہونے سے پہلے ہی کوفہ چلا گیا ہو"

تیسری صورت میں جب کہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قران بھی درست نہیں، "وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران[۶]" یہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قران کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام

۱ هداية مع الفتح: ۱۰/۳ ۲ عناية مع الفتح: ۱۰/۳ ۳ حواله سابق
۴ فتح القدير: ۱۱/۳ ۵ ردالمحتار: ۱۹۷/۲ ۶ حوالۂ سابق

رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ ناقل ہیں:

"وقد يقال: إنه لايتعلق به خطاب المنع مطلقاً، بل مادام بمكة، فإذا خرج إلى الأفاق التحق بأهله لما عرف ان كل من وصل إلىٰ مكان صار ملحقا بأهله، كالافاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جازله دخول مكة بلا إحرام." [1]

تَرجَمہ: "کہا جاتا ہے کہ اس سے ممانعت کا خطاب مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس وقت تک ہے جب تک مکہ میں ہو، اگر آفاق کو چلا جائے تو اہل آفاق ہی کے حکم میں ہوگا؛ کیوں کہ جو شخص کسی جگہ جائے وہ اسی جگہ کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا قصد کرے تو اس کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے۔"

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قران اور تمتع کو منع کیا ہے اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے اور ان کے لئے تمتع اور قران کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے؛ اسی لئے ابن ہمام رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کہتے ہیں:

"وأصل هذه الكلية الإجماع." [2]

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکی کے لئے بھی تمتع اور قران کی گنجائش ہے، اور اگر مکی نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوتا، نووی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ رقمطراز ہیں:

"إن المكي لايكره له التمتع والقران و إن تمتع لم يلزمه دم." [3]

تَرجَمہ: "مکی کیلئے تمتع اور قران مکروہ نہیں اور اگر تمتع کرلیا تو دم واجب نہیں۔"

"والذين لادم عليهم إن قرنوا أوتمتعوا في أشهرالحج إنما هم أهل مكة وذى طوى لاغيرهم." [4]

تَرجَمہ: "جن لوگوں پر اشہر حج کے مہینے میں قران یا تمتع کرنے کے باوجود دم واجب نہیں، وہ صرف مکہ اور ذی طوی کے لوگ ہیں۔"

اور یہی نقطۂ نظر حنابلہ کا ہے۔[5]

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور

---

[1] فتح القدير: ۳/۱۵. ۱٤ [2] فتح القدير: ۳/۱۵ [3] شرح مهذب: ۷/۱٦۹
[4] المدونة الكبرى: ۱/۳۰۰ [5] الروض المربع: ۱۷٦

ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، واللہ اعلم۔

اہل مکہ کی مشکلات کا حل

(جواب: سوال ۴)

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے، تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کرلے اور پھر اسی سال حج کرلے تو اس کا تمتع ہوگا ہی نہیں؛ کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا "المام صحیح" ہے اور جب حج وعمرہ کے درمیان "المام صحیح" کی نوبت آجائے تو پھر وہ متمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لوأحرم مكي بعمرة أوبهما وطاف للعمرة فى أشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعاًولا قارناً."[1]

تَرجَمہ: "اگر مکی نے صرف عمرہ یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا اور حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کیا پھر اسی سال حج کیا تو وہ تمتع یا قران کرنے والا متصور نہیں ہوگا"

اور ہندیہ میں ہے:

"لو خرج إلى الكوفة وأهلّ بالعمرة واعتمر ثم حج لم يكن متمتعاً."[2]

تَرجَمہ: "اگر مکی کوفہ کو گیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کیا پھر حج کیا تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔"

اسی لئے قاضی ابوزید دبوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے کی مکی کے لئے تمتع نا قابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا[3] ...... حنفیہ کے یہاں یہی قول راجح ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے "المام" کا نہ ہونا شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہو جائے گا؛ لیکن وہ گناہ گار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے

(جواب: سوال ۵)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ آفاقی اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کرلیا تو یہ عمرہ حج تمتع

[1] فتح القدير: ۱۱/۳ [2] هنديه: ۲۳۹/۱ [3] ردالمحتار: ۵۶۷/۳

کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرلے تو اس کا حج تمتع نہیں ہو سکے گا ...... جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"ثم المعتمر إن كان متمتعا أقام بمكة حلالا يفعل ما أراد من الجماع وغيره ماكان عليه حراما بالإحرام، فإذا أراد أن يعتمر تطوعا كان له ذالك ويستحب الإكثار من الاعتمار."[1]

تَرْجَمَہ: "عمرہ کرنے والا اگر حج تمتع کر رہا ہو تو وہ مکہ میں حلال رہ کر مقیم رہے اور جو چاہے جماع وغیرہ کرلے، اور وہ باتیں جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھیں کرسکتا ہے، نفل عمرہ کرنا چاہے تو وہ بھی کرسکتا ہے اور مستحب ہے کہ زیادہ سے زیادہ عمرہ کرے۔"

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت:

"والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة من قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف وقع عن العمرة ثم لواحرم بأخرى بعد دخول اشهر الحج و حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لانه صار في حكم المكي بدليل ان ميقاته ميقاتهم."[2]

تَرْجَمَہ: "جو شخص حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوا ہو اور حج تمتع کرنا چاہتا ہو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ حج کا مہینہ آنے تک صبر سے کام لے اس کے بعد طواف کرے اس لئے کہ وہ جو طواف کرے گا تو یہ عمرہ کی طرف سے ہوگا، پھر اگر حج کا مہینہ داخل ہونے کے بعد دوبارہ عمرہ کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو تمام ہی فقہاء کے قول پر وہ تمتع کرنے والا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اب وہ مکی کے حکم میں ہو چکا ہے کیوں کہ جو اہل مکہ کی میقات ہے، وہی اس کی میقات ہے۔"

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آگیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع

[1] كتاب الايضاح في مناسك الحج والعمرة: ٢٦٣ [2] ردالمحتار: ٥٦٣/٣

میں ضروری ہے کہ عمرہ "اشہر حج" میں ہو اور اس صورت میں حاجی "اشہر حج" سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"يزاد على الأيام الخمسة مافى اللباب وغيره من كراهة فعلها فى أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعنا هم أى من المقيمين ومن فى داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا فى سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون."[1]

تَرجَمَہ: "پانچ ایام میں عمرہ کے مکروہ ہونے پر وہ اضافہ ہونا چاہئے جو "لباب" وغیرہ میں ہے کہ اہل مکہ اور جو اہل مکہ کے حکم میں ہے، یعنی مکہ میں مقیم حضرات ان کا عمرہ کرنا بھی مکروہ ہے اور یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لوگ اسی سال حج بھی کریں گے، اس طرح وہ تمتع کرنے والے ہوجائیں گے، حالاں کہ ان کے لئے تمتع کی ممانعت ہے۔"

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہر حج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں، ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں، ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے، "و إلا فلا منع للمكى عن العمرة المفردة فى اشهر الحج إذا لم يحج فى تلك السنة"[2]...... آفاقی چوں کہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے؛ اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے متمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے ہی سے حاجی متمتع ہے۔ والله اعلم

رمی میں نیابت

(جواب: سوال ۶)

(الف) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اس لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولیٰ درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔[3]

---

[1] ردالمحتار: ۴۷۷/۲ [2] حوالہ سابق

[3] دیکھئے: فتح القدير: ۴۱۸/۲، المدونة الكبرى: ۳۲۶/۱، شرح مهذب: ۲۴۵/۸، المغنى: ۲۵۶/۳

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"والمريض الذى لايستطيع رمى الجمار يوضع الحصى فى كفه حتى يرمى به و إن رمى عنه أجزأه."[1]

تَرجَمَہ: "جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھی جائے گی، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ رمی کرائی جائے اور اگر اس کی طرف سے رمی کردی جائے تو یہ بھی کافی ہے۔"

یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے صرف اس قدر لکھا ہے، کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو، "كالمريض الذى لايستطيع الرمى[2]"...... اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین و تحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جاسکتا ہو اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو، وہ رمی سے عاجز تصور کیا جائے گا۔[3]

میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی جو حد بندی کی ہے اس میں انضباط پایا جاتا ہے، مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابتاً رمی تو ادا ہو جائے گی؛ لیکن دم دینا ہوگا، "قال مالك وعليه الهدى لأنه لم يرم و إنما رمى عنه."[4]

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہو اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہو جانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں[5]...... پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کر کے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے۔[6]

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے:

"إذاكان الرجل مريضا أومحبوساً أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمى عنه."[7]

---

[1] كتاب الاصل: ٤٢٩/٢ ٣ كتاب الاصل: ٤٢٩/٢ [2] بدائع الصنائع: ٣٢٣/٢ نیز دیکھئے: المبسوط للسرخسى: ٦٩/٤
[3] المدونة الكبرى: ٣٢٦/١ [4] حوالہ سابق [5] شرح مهذب: ٢٤٣/٨ [6] شرح مهذب: ٢٤٥/٨
[7] المغنى: ٢٥٦/٣

ترجمہ: ''جب کوئی شخص مریض ہو یا قید میں ہو یا اس کو کوئی عذر ہو تو وہ کسی ایسے شخص کو اپنی طرف سے نائب بنا سکتا ہے جو اس کی طرف سے رمی کر دے۔''

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے، تو ازدحام سے بچا جا سکتا ہے اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعہ ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جا سکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوسرے: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں پیدل چلے بغیر چارہ نہیں اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

تیسرے: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

جن کو حج سے روک دیا جائے؟

(جواب: سوال ۷)

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے اہل مکہ کو تمتع اور قران سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص ''محصر'' کے حکم میں ہے، ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے، ''السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر''[1] فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے[2] بلکہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بنفس نفیس اس کی بابت گفتگو فرمائی ہے[3] دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا؛ اس لئے کہ مرض کے مانع

[1] فتح القدير: ۱۲۵/۲ [2] دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۵/۸ [3] دیکھئے: كتاب الام: ۱۶۳/۳

سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گو اختلاف ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہوجائے، قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہوسکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہوسکتی ہے، صاحبین رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالٰى کے نزدیک قربانی یوم النحر ہی کو کی جائے گی[۱] ...... اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا انتظام کردیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا ہے وہیں قربانی کرلے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو[۲]

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں اور حدود میقات کے اندر ہوں۔ بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو واپس کرتی ہے، اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں کیوں کہ جب تک نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کردیا جائے تو واپس ہوجائے، صاحب رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى ہدایہ کا بیان ہے:

"ولايعد شارعا فى الاحرام بمجرد النية مالم يأت بالتلبية."[۳]

تَرْجَمَہ: "محض نیت کی وجہ سے احرام شروع کرنے والا تصور نہ کیا جائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔"

یہ صورت ان لوگوں کے لئے مفید ہوسکتی ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں۔ جو لوگ میقات کے باہر سے آتے ہیں، ان کے لئے اس تدبیر پر عمل کرنا شاید ممکن نہ ہو۔ کیونکہ چوکیاں حدود میقات کے اندر قائم کی جاتی ہیں، اور احرام میقات کے باہر باندھنا ہوتا ہے، اس لئے ایسے لوگوں کے حق میں اس زمانہ میں فقہ حنبلی پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ فقہاء حنابلہ کے نزدیک اگر احرام کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ جس مقام پر مجھے کوئی عذر پیش آجائے، مجھے وہیں احرام کھول دینے کا اختیار ہوگا۔ پھر کسی عذر کی وجہ سے حرم پہنچنے سے پہلے ہی احرام کھول دے تو یہ جائز ہے۔ نہ اس پر قربانی واجب ہوگی، نہ قضا اور نہ اس پر کچھ گناہ ہوگا[۴]

حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمَا کی روایت ہے کہ حضرت ضباعہ بنت زبیر

---

[۱] دیکھئے: فتح القدير: ۱۲۹/۲　　[۲] دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۲/۸

[۳] هدايه مع الفتح: ۴۳۷/۳　　[۴] المغنى: ۱۷۷/۳

رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ایسے مشروط احرام کی اجازت چاہی تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اجازت دے دی، انہوں نے دریافت کیا کہ میں کس طرح اس بات کو کہوں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: کہو "لبیك اللهم لبیك لبیك محلی من الارض حیث تحبسنی[1]"، یہی رائے فقہاء شوافع کے نزدیک راجح ہے[2] ......اور بعض اہل علم کے بیان کے مطابق حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن مسعود، حضرت عمار بن یاسر، حضرت عائشہ، حضرت اُمّ سلمہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اور اکثر صحابہ و تابعین بھی اسی کے قائل ہیں[3] ...... حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسی شرط غیر معتبر ہے اور اس حدیث کا منشاء محض قلب کی تسکین وطمانینت ہے۔ لیکن چوں کہ حنابلہ وغیرہ کا نقطۂ نظر بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے اور سلف صالحین میں ایک اچھی خاصی جماعت اس کی قائل ہے؛ اس لئے عذر و مجبوری کے مواقع میں اس پر عمل کر لینے کی گنجائش ہے۔

۱۰/ذوالحجہ کے افعال میں ترتیب

(جواب: سوال ۸)

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں، رمی، قربانی، بال مونڈانا یا کٹانا اور طواف زیارت، طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اگر اس میں تقدیم و تاخیر ہوگئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا[4] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں[5] البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے[6] اور حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے[7]۔

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

"اما عندهما فعدم التاخیر سنة حتی لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شیء علیه[8]۔"

تَرْجَمَہ: "صاحبین کے نزدیک ان افعال کو اپنی جگہ سے مؤخر نہ کرنا مسنون ہے چنانچہ اگر بال مونڈا کر حلال ہونے کے بعد قربانی کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔"

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حجۃ الوادع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے

---

[1] ترمذی باب ماجا، فی الاشتراط فی الحج [2] شرح مهذب: ۳۱۸/۸ [3] دیکھئے: عمدة القاری: ۱۴۷/۱۰
[4] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲، المبسوط: ۶۵/۴ [5] دیکھئے: المدونة: ۳۲۳/۱، تحفة المحتاج: ۱۲۲/۴، الاقناع: ۳۹۱/۱
[6] الشرح الصغیر: ۶۱/۲ [7] الاقناع: ۳۹۱/۱ [8] ردالمحتار: ۲۵۰/۲ نیز دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲

دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہوسکی اور انہوں نے آپ ﷺ سے اس بابت دریافت کیا، آپ ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، **إفعل ولاحرج**[1] یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں، یعنی دم واجب نہیں اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنی مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربان گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے۔ اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ بھی اس رائے کے موافق ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول بھی درحقیقت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف اور امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف ہو، وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی ہے[2] اس لئے فی زمانہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے پر فتویٰ دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حج بدل میں تمتع

(جواب: سوال ۹)

عام طور پر فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں یہ بات معروف ومتداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں؛ لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع والافيصير مخالفاً فيضمن.،،[3]

ترجمہ: "دم قران دم تمتع اور دم جنایت حج کرنے والے ہی پر واجب ہوگا اگر حج کروانے والے نے قران وتمتع کی اجازت بھی دی ہو، اور اگر اجازت نہ دی ہو، تو وہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا تصور کیا جائے گا لہٰذا اس کا وہ ضامن ہوگا۔"

---

[1] مسلم شریف: ۴۲۱/۱ [2] رسم المفتی: ۷۰

[3] الدرالمختار علی هامش الرد: ۲۴۷/۲، نیز دیکھئے: تاتار خانیه: ۵۴۸/۲

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔
(ب، ج) علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے بقول آمر کی طرف سے اگر قران کے لئے صراحتاً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قران کی صورت حج بدل کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ کبھی دلالۃً بھی اجازت ہوتی ہے، "اذ یثبت الإذن دلالة"[1] اس سے معلوم ہوا کہ اجازتِ حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کی رائے پر دلالۃً بھی اجازت کافی ہے ہمارے فقہاء کے زمانے میں حج کی تینوں صورتیں افراد، قران اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمد ورفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد بھی شاید ہی افراد یا قران کرتے ہوں؛ اس لئے مطلق حج کی اجازت دلالۃً تمتع کی اجازت متصور ہوگی اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کرنا درست ہوگا۔
(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا؛ کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی عبارت گذر چکی ہے۔
(ر) موجودہ زمانہ میں چوں کہ حجاج کی آمد ورفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے؛ اس لئے میّت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے میّت کی طرف سے تمتع کو اس لئے غیر درست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا، "لأنه لم يأمره بذالك"[2] ......فقہاء کی اس تعلیل وتوجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالۃً اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے اور اس میں افراد، تمتع اور قران تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام افراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟ ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں، تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع وقران کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت

(جواب: سوال ۱۰)
(الف) ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف

[1] المبسوط: ۱۵۵/٤، نیز دیکھئے فتح القدير: ۱۵۳/۳ [2] المبسوط: ۱۵۵/٤

نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے، تب بھی طواف ہو جاتا ہے۔[۱]

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ (اونٹ کی قربانی) واجب ہوگا۔[۲]

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا۔[۳]

احناف کے علاوہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے۔[۴]

سفر حج میں شوہر کا انتقال

(جواب: سوال ۱۱)

عدت کی حالت عبادات اور افعال حج میں مانع نہیں ہے، بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں۔

(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔

(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔

(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں ورود پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی، جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گذار لے اور سلسلۂ سفر منقطع کردے۔

(د) اگر محرم ساتھ ہو تو صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک سلسلۂ سفر ختم کردے۔[۵]

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلۂ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہو جاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کر لینے کی گنجائش ہونی چاہئے اور امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ اور خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کر سکتی

---

[۱] تاتارخانیہ: ۲/۱۷، ۵۱٦ [۲] تاتارخانیہ: ۲/۱۷، ۵۱٦ [۳] تاتارخانیہ: ۲/۱۷، ۵۱٦

[۴] دیکھئے: فتح العلام: ٤/۱۹ ٤ [۵] دیکھئے: تاتار خانیہ: ۲/۴۳۵، فتح القدیر: ۲/۱۹ ٤

ہے، "يجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة." [۱]

حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

(جواب: سوال ۱۲)

اس حقیر کا خیال ہے کہ دوشہروں کا اتصال ان کو "ایک شہر" نہیں بناتا، بلکہ وہ دو الگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کی جو حدود متعین کرتی ہے اسی کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دوشہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت، شہر کے تابع کی ہے اور دوشہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہٰذا اگر کوئی شخص ۸/ ذی الحجہ سے پندرہ دن قبل مکہ نہیں پہنچے، تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

"إنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومن قبل ان يمكث بمكة خمسة عشر يومالايصير مقيما لانه يكون ناويا لا قامة مستقبلة فلا تعتبر." [۲]

تَرجَمَہ: "جب مکہ میں ایک ماہ کے لئے مقیم ہو اور اس کی نیت عرفات جانے کی ہو، تو مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے وہ مقیم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تو مستقبل کے بارے میں اقامت کی نیت ہوگی اور اس کا اعتبار نہیں۔"

مخالفِ مذہب امام کی اقتداء

(جواب: سوال ۱۳)

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب و خطا کا ہے نہ کہ حق و ضلال کا؛ اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرخی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے شاگرد ہیں اور دو واسطوں سے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تلامذہ میں سے ہیں ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام

[۱] هدايه مع الفتح: ۴۲۰/۳　　[۲] منحة الخالق على البحر: ۱۳۲/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ ہیں:

"إن إقتداء الحنفی بمن یسلم علی رأس الرکعتین فی الوتر یجوز ویصلی معه بقیته لأن إمامه لم یخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فیه." [1]

تَرجَمَہ: "حنفی کا ایسے شخص کی اقتداء کرنا جو وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیرے جائز ہے۔ وہ اس کے ساتھ ہی بقیہ نماز ادا کرلے۔ اس لئے کہ اس کے امام نے اپنے مذہب کے مطابق اس کو سلام کے ذریعہ نماز سے خارج نہیں کیا؛ کیوں کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنے شیخ سراج الدین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے اور خود ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے [2] ...... اس پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، جس میں فرمایا گیا کہ امام ہی کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، الإمام ضامن [3] ...... گویا امام کی نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہوجائے تو مقتدی کی نماز بھی صحیح ہو جائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے؛ اسی لئے اقتداء مفترض بالمتنفل کی اجازت نہیں دی گئی اور کہا گیا کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسرے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کرسکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو اصل مانا گیا ہے، تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

---

[1] فتح القدیر: ۱/۴۳۷، البحر الرائق: ۳۹ ج ۲.   [2] حوالۂ سابق   [3] ابن ماجه، باب مایجب علی الامام

ذبح اور مشینی ذبیحہ سے متعلق کچھ اہم مسائل

"یہ تحریر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سمینار منعقدہ ۳۰/ دسمبر ۱۹۹۴ء تا ۲ جنوری/ ۱۹۹۵ء دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ (گجرات) سے متعلق سوالنامہ کا جواب ہے۔ یہ سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا اور ہر محور کے تحت متعدد سوالات تھے۔ بنیادی مسئلہ یعنی مشین کے ذریعہ ذبح کے مسئلہ پر شرکاء سمینار کا کسی ایک رائے پر اتفاق نہ ہوسکا۔ چنانچہ نویں فقہی سمینار میں دوبارہ یہ مسئلہ زیر بحث آیا اور اختلاف رائے کے ساتھ ایک تجویز منظور ہوئی۔ مقالہ کے آخر میں اس تجویز کا اضافہ کردیا گیا ہے۔

محور اول...... ذبح، لغت اور اصطلاح میں!

(جواب:۱)

ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں، اگر کسی چیز کو کاٹ دیا جائے یا اس میں سوراخ کردیا جائے تو کہا جاتا ہے ذبح الشیء، اسی مناسبت سے قطع حلقوم کے لئے بھی لغت میں ذبح کا لفظ بولا جاتا ہے۔[۱]

فقہ کی اصطلاح میں عام طور پر مطلوبہ نالیوں کے کاٹنے کو "ذبح" قرار دیا گیا ہے، ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"والذبح قطع الأكثر من الحلقوم والمرئی والودجين." [۲]

تَرجَمَہ: "ذبح "حلق کی نالی اور دونوں شہ رگ" میں سے اکثر کا کاٹنا ہے۔"

دوسرے فقہاء نے بھی اپنے اپنے مسلک کے مطابق اسی قسم کی تعریف کی ہے۔[۳] لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کیوں کہ ذبح اضطراری اس تعریف کے دائرہ میں نہیں آتا، حالاں کہ یہ بھی ذبح ہی کی ایک صورت ہے؛ اس لئے اگر ذبح کی تعریف یوں کرلی جائے، تو شاید زیادہ مناسب ہو کہ "قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور

---

۱ القاموس الفقهی لغة واصطلاحاً (سعدی ابو حبیب): ص ۱۳۵

۲ رسائل ابن نجیم: ص ۳۲۳ نیز دیکھئے: الدرالمختار علی هامش الرد: ۹/۲۵، ۴۲۴

۳ دیکھئے: القاموس الفقهی: ص ۱۳۵ نیز الفقه الاسلامی وادلته: ۳/۶۴۸

غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کردینے کا نام "ذبح" ہے جو موت تک منتج ہو"، اس طرح یہ تعریف ذبح کی دونوں صورتوں کو شامل ہوجائے گی، پھر ذبح اختیاری کے دو درجات ہوجائیں گے، ایک درجۂ کمال، دوسرے درجۂ کفایت۔ درجۂ کمال یہ ہے کہ حلق، غذائی نالی اور دونوں شہ رگ (ودجین) کٹ جائیں، درجۂ کفایت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ان چار میں سے کسی بھی تین کا اور امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک شہ رگ اور حلقوم کا کٹ جانا ہے، شوافع اور حنابلہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک سانس اور غذا کی نالی کاٹنے ہی کا نام "ذبح" ہے؛ اس لئے ان حضرات کے نزدیک ان دونالیوں کا کٹ جانا ذبح کامل ہے اور ان میں سے ایک چھوٹ جائے تو کافی نہیں[1]۔

ضروری شرطیں

(جواب: ۲، ۳)

ذبح سے متعلق کچھ شرطیں وہ ہیں جو ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرطیں ذبح کی کسی خاص قسم ہی سے متعلق ہیں ذبح کی عمومی شرطیں حسب ذیل ہیں:

❶ ذابح عاقل ہو، مجنون اور ایسا بچہ جو ذبح کا مفہوم نہ سمجھتا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں[2] یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔ بعض شوافع نے مطلق نابالغ کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، اور بعضوں نے غیر ممیز صبی کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے[3]۔

❷ ذابح مسلمان ہو یا کتابی ہو۔ مشرکین اور بت پرستوں کا ذبیحہ بالاتفاق حرام اور مردار کے حکم میں ہے[4]۔

❸ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا جائے نام لینے کے سلسلے میں ان امور کا لحاظ رہے:

(الف) اللہ کا نام کسی خاص کلمہ ہی سے لینا ضروری نہیں، گو حدیث میں "بسم اللّٰہ، اللّٰہ اکبر" کا لفظ مروی ہے۔ اس لئے اس طرح تسمیہ زیادہ بہتر ہے؛ لیکن کسی بھی طرح کا ذکر ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔ جیسے اللّٰہ أعظم، اللّٰہ أجل وغیرہ، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ عربی ہی میں اسم باری تعالیٰ لیا جائے، عربی پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں اللہ کا ذکر بھی کفایت کرجائے گا۔

(ب) خود ذابح اسم باری تعالیٰ کا تلفظ کرے، اگر وہ خاموش ہو اور کوئی دوسرا شخص بسم اللّٰہ پڑھ دے یا مثلاً بسم اللّٰہ کا ٹیپ بجتا رہے تو یہ کافی نہیں۔

(ج) فعل ذبح پر بسم اللہ پڑھنا مقصود ہو، اگر کسی اور کام کے شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی جائے، تو

[1] دیکھئے: درمختار علی هامش الرد: ۴۷٦/۹، الشرح الصغیر: ۱۵٤/۲، المغنی: ۳۱۹/۹، شرح مهذب: ۸٦/۹

[2] هندیه: ۲۸۵/۵ مختصر الطحاوی ۳۰۰ [3] شرح مهذب: ۷٦/۹ [4] الدر المختار علی هامش الرد: ۴۳۲/۹تا ۴۳۷

کافی نہیں۔

(د) اس وقت اللہ کے ذکر سے دعا یا محض تعظیم مقصود نہ ہو، بلکہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا مقصود ہو، چنانچہ اگر از راہ شکر "الحمدللّٰہ" یا از راہ دعا "اللھم اغفرلی" کہا تو یہ کافی نہیں ہوگا۔[1]

❹ ذبیحہ پر صرف اللہ ہی کا نام لیا جائے، اللہ کے ساتھ کسی اور کے نام کو شریک نہیں کیا جائے، گو خود رسول اللہ ﷺ کا اسم گرامی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ بسم اللّٰہ و محمد رسول اللّٰہ کہا جائے تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔[2]

❺ بسم اللہ کا وقت ذبح اختیاری میں ذبح کے وقت ہے، اور ضروری ہے کہ بسم اللہ کہنے اور فعل ذبح کے درمیان زیادہ فصل نہ ہو، "لایجوز تقدیمها علیه إلابزمان قلیل لایمکن التحرز عنه" اور زکوٰۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑنے کے وقت تسمیہ ضروری ہے۔[3]

❻ ذبح کرتے وقت ضروری ہے کہ مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو، جس کو فقہاء "حیات مستقرہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔[4]

❼ ذبح اضطراری میں ایک مزید شرط یہ ہے کہ جس جانور کا شکار کیا جائے، وہ حرم میں یا شکار کرنے والا حالت احرام میں نہ ہو، حرم کا شکار چاہے حدود حرم سے باہر کرے اور حرم کے اندر کا شکار چاہے غیر محرم کرے، مردار کے حکم میں ہے۔[5]

ذبح اختیاری کے موقع پر ذبح اضطراری

(جواب:۴)

"ذبح اضطراری" کے تحت فقہاء نے جو جزئیات نقل کی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ تین صورتیں ذبح اضطراری کی ہوتی ہیں:

❶ جانور قابو سے بالکل ہی باہر ہو اور ذبح اختیاری متعذر ہو جیسے بے قابو پرندہ، بدکا ہوا یا کنویں میں گرا ہوا پالتو جانور۔

❷ جانور قابو سے باہر تو نہ ہو، لیکن ذبح اختیاری میں دقت یعنی "تعسر" کی کیفیت ہو، جیسے جانور پالتو ہو؛ لیکن ایک جماعت کی شرکت کے بغیر اس کو قابو میں نہ لایا جاسکتا ہو۔

"بعیر أو ثورندّ فی المصر إن علم صاحبه أنه لایقدر علی أخذه إلا أن یجتمع جماعة کثیرة فله أن یرمیه فلم یشترط التعذر بل التعسر."[6]

---

[1] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱۷۰/۴، هندیه: ۲۸۶/۵ [2] بدائع: ۱۷۰/۴، هندیه: ۲۸۶/۵ [3] بدائع: ۱۷۱/۴
[4] هندیه: ۲۸۶/۵، بدائع الصنائع: ۱۷۳/۴ [5] بدائع الصنائع: ۱۷۶/۴ [6] ردالمحتار: ۴۴۰/۹۔

تَرجَمہ: ''اونٹ یا بیل شہر میں بدک جائے اور اس کے مالک کو یقین ہو کہ ایک کثیر جماعت کے بغیر وہ اس کو پکڑ نہیں سکے گا، تو اس کے لئے اس جانور پر تیر چلانا جائز ہے، پس (ذبح اختیاری کے درست ہونے کے لئے ذبح اضطراری کے) ''تعذر'' یعنی ناممکن ہونے کی شرط نہیں، بلکہ ''تعسر'' یعنی دشوار ہونے کی شرط ہے۔''

❸ یا جانور قابو میں ہو؛ لیکن ذبح اختیاری کی صورت میں اتنی تاخیر کا اندیشہ ہو کہ جانور کی موت واقع ہو جائے، بعض فقہاء نے اس صورت میں بھی ذبح اضطراری کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

''أشرف ثوره على الهلاك وضاق الوقت على الذبح أولم يجد الة الذبح فجرحه حل في رواية.''[1]

تَرجَمہ: ''کسی شخص کا بیل مرنے کے قریب ہو اور ذبح کے لئے وقت تنگ ہوتا یا آلہ ذبح موجود نہ ہو۔ چنانچہ وہ اسے زخم لگا کر مار دے، تو ایک روایت کے مطابق جانور حلال ہو جائے گا۔''

یہ اصل میں قاضی عبدالجبار رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ہے، جسے فتاویٰ قنیہ میں نقل کیا گیا ہے، لیکن فتاویٰ عالمگیری کے بیان کے مطابق فتویٰ اس پر نہیں ہے۔ فقہاء کی تصریحات اس امر پر موجود ہیں کہ جن جانوروں میں زکوۃ اضطراری کی گنجائش ہے، وہ بھی اگر قابو میں آجائیں تو ان کا ذبح اختیاری ضروری ہے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک سوائے ''بقر'' کے اگر کوئی اور پالتو جانور بدک جائے تو ان کا بھی ذبح اضطراری جائز نہیں[2] اس لئے ذبح اختیاری کے موقع میں ذبح اضطراری کی گنجائش نہیں۔

محور دوم...... کتابی کا ذبیحہ

(جواب ۱، ۲)

ذبح سے متعلق شرطیں شرائط ذبح کے ذیل میں مذکور ہو چکی ہیں، اس سلسلہ کی ایک اہم شرط ذابح کا دین اور عقیدہ ہے کہ ذابح کے لئے مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا ضروری ہے، اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔[3] کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

''وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم.''[4]

تَرجَمہ: ''اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔''

---

[1] درمختار على هامش الرد: ٤٤٠/٩ [2] الشرح الصغير: ١٧٢/٢

[3] كتاب الاجماع لابن المنذر، شرح مهذب: ٧٩/٩ [4] المائدہ: ٥

یہاں طعام سے ذبیحہ مراد ہے[1] نیز حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے مروی ہے:

"إنما أحلت ذبائح اليهود والنصارىٰ."[2]

تَرْجَمَہ: "یہود ونصاریٰ کے ذبیحے حلال کردیئے گئے ہیں۔"

البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے، بعضوں نے نصاریٰ بنی تغلب کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ مسلمان کے نائب کی حیثیت سے ذبح کیا ہو تو حلال نہیں ورنہ حلال ہے، بعض حضرات کے یہاں یہودیوں کے وہی ذبیحے حلال ہیں جو ان کی شریعت میں جائز رہا ہو، دوسرے ذبیحے حلال نہیں[3] ...... اسی طرح مالکیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں کتابی کا شکار حلال نہیں، صرف ذبح اختیاری جائز ہے[4] بعض حضرات کے نزدیک گوشت ذبیحہ کی وجہ سے حلال ہے، چربی حرام یا مکروہ ہے[5] لیکن فقہاء حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ...... بشرطیکہ وہ واقعی کتابی ہو...... بہرطور جائز ہے، ذمی ہو یا حربی، عربی ہو یا تغلبی، بقول صاحب ہدایہ:

"و إطلاق الكتابى ينتظم الكتابى والذمى والحربى و العربى والتغلبى."[6]

تَرْجَمَہ: "مطلق کتابی ذمی، حربی، عربی اور تغلبی کو شامل ہے۔"

اسی طرح کتابی کا ذبح اختیاری جس طرح جانور کی حلت کے لئے کافی ہے، ذبح اضطراری بھی کافی ہے۔

"وذبائح أهل الكتاب وصيده جائزة وحلال للمسلمين."[7]

تَرْجَمَہ: "اہل کتاب کے ذبیحے اور ان کا شکار مسلمانوں کے لئے حلال اور جائز ہیں۔"

لیکن ایک اختلاف اس سلسلہ میں اہمیت رکھتا ہے کہ اگر اہل کتاب ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیں تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا یا نہیں؟ یعنی ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کی شرط اہل کتاب کے لئے بھی ہے یا صرف مسلمانوں کے لئے ہے؟ اس پر تو اکثر لوگوں کا اتفاق ہے کہ ایسا ذبیحہ حرام ہے[8] بعض فقہاء مالکیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کتابی کے ایسے ذبیحہ کو جو حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَام یا حضرت مریم عَلَیْہَا السَّلَام کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، مکروہ قرار دیا ہے[9] لیکن ظاہر ہے کہ جمہور کی رائے صحیح ہے اور ارشاد باری تعالیٰ کہ ما أهل لغير الله.[10] حرام ہے، کا تقاضا بھی یہی ہے۔

البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اہل کتاب کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری بھی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ بھی اسی وقت حلال ہے، جب کہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے، اس

---

[1] احكام القرآن للجصاص: ۳۲۰/۳ [2] مستدرك حاكم [3] دیکھئے: بداية المجتهد: ۴۵۰/۱، شرح مهذب: ۷۹/۹
[4] الشرح الصغير: ۱۶۱/۲ [5] بداية المجتهد: ۴۵۰/۱، الشرح الصغير: ۱۵۹/۲ [6] هدايه مع الفتح: ۴۸۸/۹
[7] مختصر الطحاوى: ص ۲۹۶ [8] دیکھئے: مختصر الطحاوى: ص۲۹۶، المغنى: ۳۱۲/۹، الشرح الصغير: ۱۵۸/۲، شرح مهذب: ۷۸/۹ [9] الفقه الاسلامى وادلته: ۶۵۱/۳ [10] البقرة: ۱۷۳

کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں:

"والمسلم والکتابی فی ترك التسمية سواء."[۱]

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک چوں کہ بسم اللہ کا حکم محض استحبابی ہے، اس لئے جیسے مسلمان کا ذبیحہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے کے باوجود حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کتابی کا ذبیحہ بھی حلال ہے، نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے اور بہ شمول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بہت سے علماء سے اس رائے کی تائید نقل کی ہے، جس کا ثبوت مشکوک ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

"ذبيحة أهل الكتاب حلال سواء ذكروا اسم الله تعالى عليها أم لا لظاهر القرآن العزيز، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور و حكاه إبن المنذر عن علی والنخعي وحماد بن سليمان وأبي حنيفة و إسحاق وغيرهم."[۲]

تَرْجَمَۃ: "اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے خواہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو، قرآن مجید کے ظاہری معنی کی بنا پر، یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے اور ابن منذر نے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ، ابراہیم نخعی، حماد بن سلیمان، امام ابوحنیفہ، اسحاق رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور دوسروں سے یہی نقل کیا ہے۔"

علاوہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے حنابلہ کے یہاں بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری ہے، چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے: "والمسلم والكتابي في كل ما وصفت سواء"[۳] ...... البتہ مالکیہ کے نزدیک بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کی شرط نہیں[۴] ...... جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے بھی بسم اللہ کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر اس آیت کا اطلاق ہے کہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس میں سے نہ کھاؤ۔ "لا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه[۵]" اور جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے تسمیہ کو ضروری نہیں سمجھا ہے، ان کے پیش نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مطلق حلال قرار دیا ہے، اور بسم اللہ کی قید نہیں ہے، "وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم."[۶]

اہل کتاب سے مراد اور عصر حاضر کے اہل کتاب

(جواب ۳)

اہل کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو کم سے کم نزول قرآن کے زمانہ میں یہود و نصاریٰ جو عقیدے رکھتے

[۱] ھدایہ مع الفتح: ۴۸۹/۹ [۲] شرح مھذب: ۷۸/۹ [۳] المغنی: ۳۱۱/۹

[۴] دیکھئے: الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲، فلا تشترط بخلاف المسلم فتشترط (ای التسمیته ۱۲ خ)

[۵] الانعام: ۱۲۱ [۶] مائدہ /۵

تھے۔ ان کے قائل ہوں، یعنی تورات۔ محرف سہی۔ پر ایمان رکھتے ہوں، حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَامُ کی نبوت کے قائل ہوں، فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت، وحی، فرشتوں وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں، گو اسلام کے منکر ہوں اور حضرت مسیح یا حضرت عزیر عَلَیْہِمُ السَّلَامُ کو ابن اللہ اور الوہیت میں شریک مانتے ہوں، کیونکہ قرآن نے جس دور میں اہل کتاب کے ذبیحے اور عورتوں کو حلال قرار دیا، اس دور میں بھی اہل کتاب توحید خالص اور عقائد حقہ صادقہ پر قائم نہیں تھے۔[۱] ...... البتہ اہل کتاب کے ذبیحہ سے بچنا فقہاء کے نزدیک اولیٰ اور بہتر ہے۔[۲]

موجودہ زمانہ کے ایسے یہود ونصاریٰ جو برائے نام اپنے مذہب کی طرف منسوب ہوں اور فی الواقع وہ خدا کے وجود، وحی اور مابعد الطبیعی امور کے قائل نہ ہوں، دہریہ اور خدا کے منکر ہوں، مذہب کا مذاق اڑاتے ہوں، دوسری مشرک اقوام کی طرح مورتیوں اور دیوتاؤں کے پرستار ہوں، وہ اہل کتاب کے حکم میں نہیں چنانچہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے بعض نام نہاد عیسائیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ کیوں کہ سوائے شراب نوشی کے عیسائیت سے ان کا کوئی رشتہ نہیں۔

"روی محمد بن سيرين عن عبيدة قال سألت علياً عن ذبائح نصارى العرب فقال لاتحل ذبائحهم فإنهم لم يتعلقوا من دينهم بشئ إلابشرب الخمر.[۳]"

تَرْجَمَہ: "محمد بن سیرین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے عبیدہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے، عبیدہ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے عرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے کہا: ان کے ذبیحے حلال نہیں؛ کیوں کہ ان کو سوائے شراب پینے کے نصاریٰ کے دین سے کوئی تعلق نہیں۔"

اسی لئے علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ اگر خود اہل کتاب میں سے کوئی اس کے ایسے فرقے کی طرف چلا جائے جس کو وہ لوگ کافر کہتے ہوں تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہوگا۔

"فإن انتقل الكتابي إلى دين أهل الكتاب من الكفرة لا تؤكل ذبيحته."[۴]

تَرْجَمَہ: "اگر کتابی اہل کتاب میں سے کافر (شمار کئے جانے والے) کے مذہب کی طرف منتقل ہوگیا، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔"

موجودہ دور میں اہل کتاب کہلانے والوں میں ایک خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ضرور ہوگی جو سرے سے مذہب کے منکر ہیں، معلوم نہیں کمیونزم کے زوال کے بعد اب مغربی اقوام میں ایسے لوگوں کا تناسب کیا ہے؟ اس لئے موجودہ حالات میں کتابی کی تشریح کے سلسلہ میں فقہاء کی دقیق النظری بہت قابل لحاظ ہے۔

---

[۱] ردالمحتار: ۴۲۸،۳۰/۹ [۲] حوالۂ مذکور [۳] احکام القرآن للجصاص: ۳۲۱/۳ [۴] بدائع: ۱۶۵/۴

اس موقع پر اس بات کی وضاحت کرنی بھی مناسب ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت کا حکم استثنائی اور تعبدی نوعیت کا ہے، اور اس سے حلال وحرام کا حکم متعلق ہے، لہٰذا جن حضرات کا یقینی طور پر کتابی ہونا معلوم ہو، انہی پر اہل کتاب کے احکام جاری ہوں گے، اور یہ یہود و نصاریٰ ہیں، دوسری قومیں جن کا اہل کتاب میں سے ہونا مشکوک ہے، ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ اسی لئے فقہاء نے صابیوں کا ذبیحہ حرام قرار دیا، حالاں کہ وہ بعض پیغمبر ان برحق ہی کی طرف نسبت کرتے تھے، موجودہ دور میں ہندوؤں اور بدھستوں کے بارے میں بھی بعض حضرات کی تحقیق ہے کہ ان کے پاس الہامی کتاب ہے، یہ بہر حال ایک مشکوک دعویٰ ہے، اس کو بنیاد بنا کر ان پر اہل کتاب ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اسی طرح اسلام کے بعد ظاہر ہونے والے جھوٹے مذاہب جو قرآن کی حقانیت اور رسول اللہ ﷺ کی صداقت کا اقرار کرتے ہوں، وہ بھی اہل کتاب میں شمار نہیں ہوں گے، جیسے قادیانی، یہ زندیق کے حکم میں ہیں۔ اور ان کا حکم عام مشرکین اور مرتدین کا ہے، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر، کیوں کہ مشرکین کی توبہ قابل قبول ہے اور فقہاء کے نزدیک زندیق کی توبہ قابل قبول نہیں۔ ان سے نکاح حرام ہے، اور ان کا ذبیحہ بھی حلال نہیں۔[1]

محور سوم...... ذبیحہ پر تسمیہ کا حکم

(جواب ۱)

ذبیحہ میں تسمیہ کے حکم کی اصل یہ ہے کہ اصل میں ذبیحہ وقربانی بھی منجملہ شعائر مذہب کے ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا:

"من صلّى صلوتنا واستقبل قبلتنا و أكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله و ذمة رسوله، فلاتخفروا الله فى ذمته."[2]

ترجمہ: "جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے لہٰذا تم اللہ کے ذمہ کو نہ توڑو۔"

چنانچہ اسلام سے پہلے بھی اکثر مذاہب میں اپنے اپنے عقیدہ وایمان کے مطابق دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے جانور کی قربانی اور نذر و نیاز کا سلسلہ رہا ہے، اسلام جو اس طرح کے امور میں "امالہ" کی صورت اختیار کرتا ہے، اور جن امور کو مشرک قومیں اپنے مشرکانہ نظریات وعقائد کے لئے استعمال کیا کرتی تھیں، انہی امور کو رخ بدل کر اظہار توحید کے لئے مشروع کیا کرتا ہے، وہی صورت شریعت نے اس مسئلہ میں بھی اختیار کی ہے، پس

---

[1] رسائل ابن عابدین: ص: ۲۷۰

[2] مختصر بخاری عن انس. ابواب القبلة، رقم الحديث: ۲۴۹ ص ۸۴

ذبح حیوانات کا عمل عقیدۂ ایمان سے جڑا ہوا ہے، اور اسی لئے مسلمان اور کتابی کے سوا دوسروں کا ذبیحہ حلال نہیں، تسمیہ کی شرط کا منشأ ایک ایسے اعتقادی عمل میں عقیدۂ توحید کا اعلان واظہار ہے۔

(جواب۲)

ذبیحہ پر تسمیہ کے سلسلہ میں اہل کتاب کا جو حکم ہے، وہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ مسلمان کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے کل چار مذاہب ہیں، اول یہ کہ بسم اللہ کہنا بھول گیا ہو یا قصداً چھوڑ دیا ہو، ہر دو صورت میں ذبیحہ حرام ہے، یہ رائے عطاء رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تمام ہی کھانے پینے کی چیزوں پر بسم اللہ کہنا ضروری ہے[1] ...... امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی طرف بھی اس رائے کی نسبت کی گئی ہے کہ نسیاناً بھی تسمیہ کا چھوٹ جانا ذبیحہ کی حرمت کا باعث ہے[2] امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک عمداً تسمیہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حرام ہے، نسیاناً چھوٹ جائے تو حلال ہے[3] ...... جصاص رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حضرت علی اور ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے بھی یہی رائے نقل کی ہے[4]

حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ ان کے نزدیک ذبح اضطراری میں بسم اللہ بھول جائے تو شکار حلال نہیں ہے[5] ...... امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک تسمیہ کا حکم محض استحبابی ہے، قصداً بھی بسم اللہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حلال ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس رائے کی نسبت حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ اور عطاء رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی طرف کی ہے[6] ...... ابن کثیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے اور دوسرا قول وہ جو حنفیہ کا ہے[7] ...... جصاص رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے[8] ...... یہی رائے بعض فقہاء مالکیہ کی بھی ہے[9] ...... ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی اسی طرح کی منقول ہے[10]

فقہاء مالکیہ میں یہی رائے اشہب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ہے۔ البتہ ان کے نزدیک اگر از راہ استخفاف تسمیہ چھوڑ دیا تو اب یہ ذبیحہ حرام ہوگا، فقہاء مجتہدین میں یہی نقطۂ نظر طبری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا ہے[11] ...... قاضی ابوالحسن اور شیخ ابو بکر مالکی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ ایسے ذبیحہ کو حرام تو نہیں کہتے، مگر مکروہ قرار دیتے ہیں[12] ...... علامہ ابن عربی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جان بوجھ کر ترک تسمیہ کی تین صورتوں کو ذکر کرتے ہیں اور ان میں پہلی صورت کا حکم یوں بیان

---

[1] مفاتیح الغیب [2] ہدایہ مع الفتح: ۴۵۹/۹ یہی رائے ابن سیرین کی ہے مفاتیح الغیب: ۱۶۸/۷

[3] حوالۂ سابق، ابن سیرین بھی اسی کے قائل تھے، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ۱۷۱/۴ [4] احکام القرآن: ۱۷۱/۴

[5] المغنی: ۱۰/۹۔ ۳۰۹ [6] شرح مہذب: ۴۱۱/۸ [7] تفسیر ابن کثیر: ۷۰/۲۔ ۱۶۹ [8] احکام القرآن: ۱۷۱/۴

[9] شرح مہذب: ۴۱۱/۸ [10] المغنی: ۳۱۰/۹ [11] قرطبی: ۷۶/۷ [12] قرطبی: ۷۴/۷

کرتے ہیں:

"أحدها أن يترك التسمية اذا أضجع الذبيحة لأنه يقول: قلبي مملوء من أسماء الله وتوحيده فلا أفتقر الى ذكر ذلك بلساني، فذلك يجزيه لأنه قدذكر الله وعظمه."[1]

تَرْجَمَہ: "ایک صورت یہ ہے کہ ذبیحہ کو جب لٹائے تو "بسم اللہ" کہنا چھوڑ دے، کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ میرا دل اللہ کے ناموں اور اس کی توحید سے بھرا ہوا ہے۔ اس لئے مجھے زبان سے ذکر کی حاجت نہیں، تو یہ اس کے لئے کافی ہے؛ کیوں کہ اس نے اللہ کا ذکر کیا اور تعظیم کی۔"

ہمارے فقہاء نے عام طور پر متروک التسمیہ عمداً کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر قاضی اس کی بیع کو نافذ قرار دے تب بھی نافذ نہیں ہوگی:

"ولهذا قال أبو يوسف والمشائخ رحمه الله تعالى: إن متروك التسمية عليهالا يسع فيه الا جتهاد، ولوقضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفاً للاجماع."[2]

تَرْجَمَہ: "اسی لئے امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور مشائخ نے کہا کہ جس پر قصداً "بسم اللہ" چھوڑ دیا گیا ہو، اس کے بارے میں اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ اگر قاضی اس کی فروخت کے جائز ہونے کا فیصلہ کردے تب بھی بیع نافذ نہ ہوگی، کیوں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔"

ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس پر ایک مختصر رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے۔[3]

(جواب: ۳، ۴)

راقم الحروف یہ عرض کرنے کی جسارت کرتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اکثر اوقات اجماع کے ادعاء میں مبالغہ پایا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس پر کسی بھی دور میں اجماع کا دعویٰ کرنا اور اس کو ثابت کرنا دشوار ہے، اور اس کے وجوہ یہ ہیں:

1. امام نووی اور حافظ ابن رشد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی طرف ایسے ذبیحہ کے حلال ہونے کی نسبت کی ہے۔[4]
2. امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے معاصرین میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ رہ چکا ہے، چنانچہ گذر چکا ہے کہ امام

[1] احکام القرآن: ۷۵۱/۲ [2] هدایه مع الفتح: ۴۸۹، ۹۰/۹
[3] رسائل ابن نجیم: ص ۲۱۱ رساله: ۲۶ [4] شرح مهذب وبداية المجتهد: ۴۴۸/۱

اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر تھا، اور ایک قول اس طرح کا امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی منقول ہے۔

۳ حنفیہ نے گو اس مسئلہ پر دور اول میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لیکن خود ہمارے علماء نے اس رائے پر دو چار صحابہ سے زیادہ کے اقوال نقل نہیں کئے ہیں[۱]...... اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے اجماع سکوتی کا ثبوت مل سکتا ہے۔ اس اجماع کا معتبر ہونا بجائے خود مختلف فیہ ہے، چنانچہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

”وأما الرخصة وهو أن ينتشرالقول من بعض علماء اهل العصر و يسكت الباقون عن إظهار الخلاف و عن الرد على القائلين بعد عرض الفتوىٰ عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار و الظهور فإلاجماع يثبت به عندنا. ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الإجماع. ويحكى عن الشافعي أنه كان يقول: إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع و إن انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع.“[۲]

تَرْجَمَہ: ”اور اجماع میں رخصت کا درجہ یہ ہے کہ کسی عہد کے بعض علماء کا قول معروف ہو جائے اور دوسرے اہل علم ان پر فتویٰ پیش کئے جانے یا اس رائے کے مشتہر اور ظاہر ہونے کی وجہ سے واقف ہونے کے باوجود اختلاف کے اظہار اور اس رائے کے قائلین کی تردید سے خاموش رہیں۔ تو ہمارے نزدیک اس سے اجماع ثابت ہوجاتا ہے، بعض اہل علم کی رائے ہے کہ اس طریقہ سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، نیز امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ اگر اکثر علماء سے کوئی قول معروف ہو اور کچھ اہل علم نے خاموشی اختیار کی ہو تو اس سے اجماع کا انعقاد ثابت ہو جاتا ہے، اور اگر ایک دو اشخاص کی نسبت سے کوئی قول مشہور ہو اور اس عہد کے اکثر علماء خاموش ہوں تو اس سے اجماع ثابت نہیں ہوگا۔“

خود حنفیہ میں عیسیٰ بن ابان اور امام کرخی رَحِمَهُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ اجماع سکوتی کے قائل نہیں[۳] یہی رائے امام شافعی، غزالی، رازی، آمدی اور جوینی رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے اصولیین کی ہے مجموعی طور پر شوکانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس مسئلہ میں بارہ اقوال نقل کئے ہیں[۴]...... امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں کہا ہے: ”والمختار أنه

[۱] دیکھئے: احكام القرآن للجصاص [۲] اصول السرخسی: ۳۰۳/۱
[۳] حوالهء سابق: ص ۳۰٤. ۳۰٥ [٤] دیکھئے: ارشاد الفحول: ص ۸٤. ۸٥

لیس بإجماع ولاحجة[۱]"...... ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی اکثر فقہاء سے اس کا غیر معتبر ہونا نقل کیا ہے[۲]...... اس لئے جن فقہاء بعض اہل علم کے اظہار اور دوسروں کے سکوت کو اجماع کا درجہ دیا ہے، ان کے نزدیک بھی اس اجماع کی حیثیت دلیل قطعی کی نہیں، بلکہ اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ یہ بھی فی الجملہ کسی حکم شرعی کے لئے حجت بن سکتا ہے، نیز حنفیہ نے بھی اجماع سکوتی کے معتبر ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ جن مجتہدین نے بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہو، ان کی رائے خوب مشہور ہوگئی ہو، اور بظاہر حال دوسرے مجتہدین تک پہنچ گئی ہو، نیز اس پر سکوت کا بظاہر کوئی محرک، جیسے خوف وغیرہ موجود نہ ہو اور اس اطلاع پر اتنی مدت گزر چکی ہو، جو غور و تأمل کے لئے کافی ہو، تب دوسرے مجتہدین کا سکوت رضا کے درجہ میں ہوگا اور یہ اجماع متصور ہوگا، مگر بایں مراحل بسیارا بھی یہ اجماع ظنی ہوگا نہ کہ قطعی[۳]۔

❹ پھر ظاہر ہے کہ یہ اجماع سکوتی خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہے اور خود یہ بات بھی اصولیین کے یہاں سخت مختلف فیہ ہے کہ کیا خبر واحد کے ذریعہ اجماع ثابت ہوسکتا ہے؟ امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"الإجماع لايثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسرفيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتوا ترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع."[۴]

تَرجَمہ: "خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، بخلاف بعض فقہاء کے، اور اس کا راز یہ ہے کہ اجماع ایک یقینی دلیل ہے جو کتاب اللہ اور حدیث متواتر پر بھی حاکم ہوسکتی ہے اور خبر واحد دلیل قطعی نہیں، پھر اس سے ایک دلیل قطعی کیوں کر ثابت ہوسکتی ہے؟"

پھر حنفیہ جو خبر واحد سے بھی اجماع کے ثبوت کے قائل ہیں، وہ بھی اس اجماع کو ایک دلیل ظنی ہی کا درجہ دیتے ہیں، اور اس کو قیاس پر قابل ترجیح سمجھتے ہیں، چنانچہ اس طرح کے اجماعی مسائل میں اجتہاد کا دروازہ بھی کھلا رہتا ہے، علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"والمنقول آحادا فحجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيهما الاجتهاد بخلافه."[۵]

تَرجَمہ: "جو اجماع خبر واحد سے ثابت ہو وہ قیاس پر مقدم ہوگا، پس ایسے اجماعی اور قیاسی مسائل میں اس کے خلاف بھی اجتہاد کی گنجائش ہوگی۔"

---

[۱] المستصفیٰ: ۱/۱۹۱ [۲] دیکھئے: التقریر والتحبیر: ۳/۱۰۲ [۳] حوالۂ سابق
[۴] المستصفیٰ: ۱/۲۱۵ [۵] التقریر والتحبیر: ۳/۱۱۵

۵ اس کے علاوہ دلائل کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، گو حنفیہ کی رائے زیادہ قوی ہے، شوافع اس آیت کا مصداق اس کے سبب نزول سے متعین کرتے ہیں کہ اصل میں مشرکین یہ کہتے تھے کہ جو جانور طبعی طور پر مر گئے ہیں اور گویا اللہ تعالیٰ نے ان کو موت دی ہے، ان کو تو نہیں کھاتے ہو اور جن کو خود ذبح کرتے ہو ان کو کھاتے ہو، قرآن نے اس کی تردید میں "لا تأکلوا ممالم یذکرا سم اللّٰه علیه" ارشاد فرمایا، گویا وہ اس آیت میں متروک التسمیہ سے مردار جانور مراد لیتے ہیں۔[1]

نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ سے دریافت کیا۔ کچھ نومسلم ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔ کیا ہمارے لئے اس کا کھانا جائز ہے؟ حالاں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ انہوں نے تسمیہ کہا ہے یا نہیں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ نے فرمایا: اللہ کا نام لے لو اور کھاؤ، "سموا علیه أنتم و کلوا۔"[2] نیز صلت رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ سے مرسلاً نقل کیا ہے:

"ذبیحة المسلم حلال ذکر اسم اللّٰه اولم یذکر۔"[3]

تَرْجَمَہ: "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔"

اسی لئے فقہاء مالکیہ گو متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں؛ لیکن مسئلہ کو مجتہد فیہ قرار دیتے ہیں اور اگر کوئی امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا اس مسئلہ میں مقلد ہو تو اس کے لئے ذبیحہ کو حلال قرار دیتے ہیں، چنانچہ ابن عربی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"و إن قال: لیس هذا موضع التسمیة، فإنها لیست بقربة فهذا یجزیه لکونه علی مذهب یصح اعتقاده اجتهادًا للمجتهد فیه و تفلیداً لمن قلده۔"[4]

تَرْجَمَہ: "اور اگر کہے: یہ صراحۃً بسم اللہ کہنے کا موقع نہیں، اس لئے کہ یہ عبادت نہیں ہے۔ تو یہ کافی ہو جائے گا (یعنی اس کا ذبیحہ حلال ہوگا) کیوں کہ وہ ایک ایسے مذہب پر ہے جس کا عتقاد درست ہے مجتہد کے لئے بہ طور اجتہاد اور مقلد کے لئے بہ طرز تقلید۔"

پس میرا خیال ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے جلیل القدر محدث، اصولی اور فقیہ مجتہد کی طرف رفع اجماع کی نسبت کرنا صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر اجماع پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا، مسئلہ مختلف فیہ بھی ہے اور مجتہد فیہ بھی، البتہ یہ ضرور ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے اس مسئلہ میں "اضعف الاقوال" کا درجہ رکھتی ہے۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص: ۱۷۱/٤ [2] بخاری: ۸۲۸/۲

[3] شرح مهذب بواسطه ابوداؤد و بیهقی: ٤١٢/٨ [4] احکام القرآن: ۷۵۱/۲

تسمیہ فعل ذبح پر ہے یا ذبیحہ پر؟

(جواب:۵)

بظاہر فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تضاد سا محسوس ہوتا ہے کہ تسمیہ کا تعلق فعل ذبح سے ہے یا ذبیحہ سے؟ کیوں کہ فقہاء نے کہیں ''تسمیہ علی الذبح'' کا لفظ استعمال کیا اور کہیں ''تسمیہ علی الذبیحۃ'' کا، تاہم ''تسمیہ علی الذبیحۃ'' کی صراحت زیادہ ملتی ہے، جس کا منشاء ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری میں امتیاز کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ ذبح اضطراری میں آلہ کی حیثیت اصل ہوتی ہے اور ذبح اختیاری میں ذبیحہ کی، مفسرین کے یہاں بھی دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں اور ایسا ہونا فطری ہے؛ کیوں کہ فی الحقیقت تسمیہ فعل سے بھی متعلق ہے اور محل فعل سے بھی؛ کیوں کہ کوئی فعل اپنے محل کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا اور کسی شی کا فعل کے بغیر ''محل فعل'' بننا ناقابل تصور ہے، یوں عام طور پر احکام شرعیہ اصل میں مکلّف کے افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ضمناً ان اشیاء سے جن پر فعل کو انجام دیا جائے، جیسے میتہ کی حرمت کا مطلب یہ ہے کہ میتہ سے انتفاع حرام ہے، اور کھاتے ہوئے بسم اللہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ ''کھانے کے فعل'' کو اللہ کے نام سے شروع کر رہا ہے نہ یہ کہ ''ذکر اللہ'' کھائی جانے والی اشیاء پر ہے، پس چوں کہ شریعت میں اصالتہً احکام کا تعلق فعل مکلّف سے ہوتا ہے اور تبعاً ''محل فعل'' سے؛ اس لئے اس مسئلہ میں بھی تسمیہ کا اصل تعلق تو فعل ذبح سے ہے اور ضمناً مذبوح سے بھی ہے، مگر چوں کہ تسمیہ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں صورتوں میں فعل ذبح کے ساتھ لازم ہے؛ اس لئے دونوں کے احکام میں فرق کرنے کے لئے ایک جگہ تسمیہ کا اطلاق آلات ذبح پر کیا گیا اور ایک جگہ محل ذبح پر، لہٰذا میرا خیال ہے کہ ایسی عبارتیں جو ''تسمیہ کا علی الذبیحۃ'' یا ''علی الذبح'' کی صراحت پر مبنی ہیں، وہ اس مسئلہ میں دلیل نہیں ہیں۔

اصل قابل بحث مسئلہ یہ ہے کہ تسمیہ کا تعدد فعل کے تعدد کی وجہ سے ہوگا یا ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے؟ اس سلسلہ میں حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی صراحت موجود ہے:

''لو أضجع شاتين إحداهما فوق الأخرىٰ فذبحهما ذبحة واحدة بتسمية واحدة حلا بخلاف ما لو ذبحهما على التعاقب لأن الفعل يتعدد فتتعدد التسمية.[1]''

تَرجَمہ: ''اگر ایک کے اوپر ایک، دو بکریوں کو لٹایا اور ان دونوں کو ایک ہی دفعہ ایک ہی تسمیہ سے ذبح کر دیا تو یہ دونوں حلال ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے؛ اس لئے کہ فعل میں تعدد پایا جا رہا ہے؛ اس لئے تسمیہ بھی متعدد ہونا چاہئے۔''

---

[1] الدر المختار على هامش الرد: ٤٢٩/٩

اسی طرح فتاویٰ عالمگیری میں ایک دفعہ چھری پھیرنے (امرار) میں جتنے جانور یا پرندے آ جائیں، سب کے لئے ایک ہی تسمیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"لوأضجع إحدى الشاتين على الأخرىٰ تكفي تسمية واحدة إذا ذبحهما بامرار واحد ولوجمع العصافير في يده فذبح وسمىٰ و ذبح آخر على أثره لم يسم لم يحل الثاني و لوأمرّ السكين على الكل جاز بتسمية واحدة كذافي خزانة المفتين."[1]

تَرجَمَہ: "اگر دو بکریوں میں سے ایک کو دوسری پر لٹائے تو ایک "بسم اللہ" کافی ہوجائے گا جب کہ دونوں بکریوں کو ایک ہی بار چھری گذار کر ذبح کرے، اور اگر اپنے ہاتھ میں چند گوریئے اکٹھا کرے، پھر (ایک کو) ذبح کرے اور "بسم اللہ" کہے اور اس کے بعد دوسرے کو ذبح کرے اور بسم اللہ نہ کہے تو دوسرا پرندہ حلال نہ ہوگا، ہاں اگر سب پر چھری گذار دے تو ایک ہی "بسم اللہ" سے درست ہے۔"

اگر ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد ہو تو ان جزئیات کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔

تسمیہ کے ذبیحہ سے متعلق ہونے اور اس اصل پر ذبیحہ کے تعدد کی صورت تسمیہ کے تعدد کے وجوب کا شبہ فقہاء کی اس عبارت سے ہوسکتا ہے:

"إذاأضجع شاة وسمى فذبح غيرها بتلك التسمية لا يجوز."[2]

تَرجَمَہ: "ایک بکری کو لٹائے اور بسم اللہ کہے، پھر اس "بسم اللہ" سے دوسرا جانور ذبح کرے تو جائز نہیں۔"

اس مسئلہ کو کاسانی، صاحب خلاصہ اور شامی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے[3] لیکن اس جزئیہ کا اصل منشأ یہ ہے کہ فعل ذبح کے وقت جن جانوروں پر تسمیہ کہا جائے، انہیں پر تسمیہ معتبر ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا متعدد؟ یعنی ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد واجب نہیں، لیکن فعل ذبح کے وقت جو جانور متعین کئے گئے اور ان کے لئے تسمیہ کہا گیا، یہ تسمیہ انہی جانوروں کے لئے کافی ہوگا اور اگر درمیان میں فعل منقطع نہ ہو تو جتنے جانور بھی اس آلہ کے تحت ذبح ہو جائیں، یہ تسمیہ ان سب کے لئے کفایت کر جائے گا، ابن قدامہ کی عبارت اس عقدہ کو کھولتی ہے، فرماتے ہیں:

"و إن سمىٰ على شاة ثم أخذ أخرىٰ فذبحها بتلك التسمية لم يجز سواء أرسل الاولىٰ أو ذبحها لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية."[4]

---

[1] هنديه: ۲۸۹/۵　[2] هدايه مع الفتح: ۴۹۲/۹　[3] خلاصة الفتاوىٰ: ۳۰۸/۴، بدائع: ۱۷۱/۴، ردالمحتار: ۴۳۹/۹

[4] المغني: ۳۱۰/۹

ترجمہ: ''اگر ایک بکری پر بسم اللہ کہے پھر دوسری بکری لے اور اس کو اسی بسم اللہ سے ذبح کرے تو درست نہیں، خواہ پہلی بکری کو (بسم اللہ کہنے کے بعد) چھوڑ دیا ہو یا اس کو ذبح کیا ہو؛ اس لئے کہ اس بسم اللہ سے اس نے دوسرے ذبیحہ کی نیت نہیں کی تھی۔''

کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے اور اصولی بحث کی ہے:

''التسمية شرط والشرائط يعتبر وجودها حال وجود الركن لأن عند وجودها يصير الركن علة ...... والركن فى الذكاة الاختيارية هوالذبح۔[1]''

ترجمہ: ''بسم اللہ کہنا شرط ہے اور رکن کے پائے جانے کے وقت ہی شرائط کا پایا جانا معتبر ہے؛ اس لئے کہ جب شرائط پائی جائیں تب ہی رکن علت بنتا ہے اور ذبح اختیاری میں رکن ''ذبح'' ہے۔''

صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ خلاصہ نے بھی پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ:

''فى الأصل التسمية عند الذبح شرط عند القتل.''

ترجمہ: ''اصل یہ ہے کہ ذبح کے وقت جو بسم اللہ کہا جاتا ہے، وہ جانور کے قتل کے وقت شرط ہے۔''

پھر آگے اس اصل پر مختلف مسائل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''لو نظر إلى قطيع من الغنم فأخذ السكين و سمى ثم أخذ شاة منها و ذبحها بتلك التسمية لا يحل۔[2]''

ترجمہ: ''اگر بکریوں کے ایک ریوڑ پر نظر کرے، پھر چھری لے اور بسم اللہ کہے، اس کے بعد اس میں سے ایک بکری لے اور اسے اسی ''بسم اللہ'' سے ذبح کردے (یعنی دوبارہ بسم اللہ نہ کہے) تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔''

عالمگیری نے بھی اسی سیاق میں اس جزئیہ کو ذکر کیا ہے۔[3] ...... اسی سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ ذبح اختیاری میں محل ذبح یعنی ان جانوروں کی تعیین بھی ضروری ہے جن کو ذبح کیا جانا ہے، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس نکتہ کو واضح فرمایا ہے:

''أما الذى يرجع إلى محل الذكاة فمنها تعيين المحل بالتسمية فى الذكاة الا ختيارية ولا يشترط ذلك فى الذكاة الاضطرارية.''[4]

ترجمہ: ''محل ذبح سے متعلق جو شرطیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح اختیاری میں بسم اللہ

[1] بدائع: ۱۷۱/٤ [2] خلاصة الفتاوىٰ: ۳۰۸/٤ [3] هنديه: ۲۸۹/٥ [4] بدائع: ۱۷۳/٤

کہنے کے لئے "محل" (یعنی جانور) متعین ہو، ذبح اضطراری میں یہ شرط نہیں۔"

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف): تسمیہ کا تعدد فعل ذبح کے تعدد کی وجہ سے ہوگا، نہ کہ ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے۔

(ب): تسمیہ انہی جانوروں پر معتبر ہوگا جن پر بہ وقت ذبح تسمیہ کہا گیا ہو، خواہ سب ساتھ ذبح کئے جائیں یا بلا انقطاع فعل یکے بعد دیگرے۔

(ج): ذبح اختیاری میں وہ جانور بھی متعین ہوتے ہیں جن کو ذبح کیا جاتا ہے۔

ضرورتاً امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر عمل

(جواب:۶)

اصولی طور پر خود مشائخ مذہب کے ضعیف قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے[1] تو ظاہر ہے کہ کسی امام مجتہد کا قول بدرجۂ اولیٰ ضرورت کے مواقع پر قبول کیا جاسکتا ہے؛ لیکن یہ ایسے مسائل میں ہے جو اجتہادی اور قیاسی نوعیت کے ہوں، اگر کوئی رائے نص قاطع کے خلاف ہو، تو ایسی صورت میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے کو قبول کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کیا مشینی ذبیحہ بھی ایک ضرورت ہے؟ شاید ایسا نہیں؛ کیوں کہ حج کے موقع سے لاکھوں جانور کی قربانی صرف تین دنوں میں کی جاتی ہے اور ذبح کا عمل ہاتھ سے انجام پاتا ہے؛ اس لئے ذبح کے لئے مشین کے استعمال کو ضرورت قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا.......!

معین ذابح پر تسمیہ

(جواب ۷)

جو شخص ذبح میں معاون ہو یعنی فعل ذبح میں شریک ہو، اس پر بھی تسمیہ واجب ہے، اگر اس نے جان بوجھ کر تسمیہ نہیں کہا تو ذبیحہ حرام ہو جائے گا:

أراد التضحية فوضع يده مع يد القصاب فى الذبح وأعانه على الذبح سمى كل وجوباً فلو تركها أحدهما أوظن أن تسمية أحدهما تكفى حرمت[2]

تَرجَمَہ: "قربانی کے ارادہ سے قربانی کرنے والا قصاب کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ذبح میں رکھے اور ذبح میں تعاون کرے تو دونوں ہی کو "بسم اللہ" کہنا واجب ہے، اگر ان میں سے ایک "بسم

---

[1] دیکھئے: ردالمحتار: ۱/۴۸۲ [2] درمختار على هامش الرد: ۹/۴۸۲

اللہ'' نہ کہے یا گمان کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کا ''بسم اللہ'' کہنا کافی ہے، تو ذبیحہ حرام ہوگا۔''

البتہ تسمیہ اس پر واجب ہوگا جو فعل ذبح میں شریک و معاون ہو، جو لوگ جانور کو قابو کرنے میں معاون ہوں، ان پر تسمیہ واجب نہیں، یہ تعاون بعید ہے اور فعل ذبح میں شرکت نہیں، اور تسمیہ ذابح پر واجب ہے۔

محور چہارم...... مشینی ذبیحہ

(جواب ا: ب)

مشینی ذبیحہ کا وہ طریقہ جو شق (ب) میں منقول ہے، درست نہیں، کیوں کہ تسمیہ ذابح کا معتبر ہے، دوسروں کا نہیں۔ ھندیہ میں ہے:

"ومن شرائط التسمية أن تكون التسمية من الذابح حتى لو سمى غيره والذابح ساكت وهو ذاكر غير ناس لا يحل"[1]

تَرْجَمَہ: ''تسمیہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ ''تسمیہ'' ذبح کرنے والا کہے اگر دوسرا شخص بسم اللہ کہے اور خود ذبح کرنے والا خاموش ہو، حالاں کہ اس کو یاد ہو، وہ بھولا نہ ہو، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔''

فقہاء نے ذابح کی طرف سے تسمیہ میں نیابت کی بھی گنجائش نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں: "لوسمى له غيره فلا تحل."[2]

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں تسمیہ کہنے والے شخص کا فعل ذبح سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

(جواب ا: ج)

وہی حکم شق (ج) کا بھی ہے؛ کیوں کہ جب اس چھری کے چلنے میں آدمی کے عمل کو کوئی دخل ہی نہیں ہے، تو کیوں کر اس کی طرف فعل ذبح کی نسبت کی جاسکتی ہے؟ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس کا تسمیہ بے معنی ہے۔

(جواب ا: الف)

البتہ شق (الف) قابل غور ہے، اس صورت میں بھی گو بٹن دبانے والے کو براہ راست ذابح قرار دینا مشکوک ہے؛ کیوں کہ آلۂ ذبح کے چلنے میں اصل دخل برقی کا ہے اور برقی نظام کو متحرک اسی نے کیا ہے؛ لیکن یہاں بٹن دبانے والے اور فعل ذبح کے واقع ہونے میں ایک بے جان ''مباشر'' (بلا واسطہ کسی کام کا انجام دینے

---

[1] هندية: ٢٨٦/٥ [2] ردالمحتار: ٤٨٣/٩

والا) کا واسطہ ہے اور جب ''مباشر'' بے جان ہو تو حکم کی نسبت ''متسبب'' (بالواسطہ کسی کام کو انجام دینے والا) کی طرف کی جاتی ہے، لہٰذا بٹن دبانے والے کی طرف فعل ذبح کی نسبت کئے جانے کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی یہ عبارت قابل ملاحظہ ہے:

''والركن في الذكاة الا ختيارية هو الذبح وفي الاضطرارية. هوالجرح وذلك مضاف إلى الرامي والمرسل و إنما السهم والكلب آلة الجرح والفعل يضاف إلى مستعمل الألة لا على الآلة.''[1]

تَرْجَمَہ: ''ذبح اختیاری میں رکن ''ذبح'' ہے اور ذبح اضطراری زخمی کرنا، اور یہ فعل تیر پھینکنے والے اور شکاری جانور چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگا، کیوں کہ تیر اور کتا زخمی کرنے کا آلہ ہے اور فعل آلہ استعمال کرنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ خود آلہ کی طرف۔''

یہاں دو باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ ''ذکاۃ شرعی'' کے لئے فعل ذبح کے وقت آلۂ ذبح کا ذابح کے ہاتھ میں رہنا ضروری نہیں، بلکہ مقام ذبح پر آلہ کے ذریعہ وار کرنا ضروری ہے؛ اس لئے کہ فقہاء نے ''ذبح'' کی جگہ ''نحر'' اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے اور ''نحر'' سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان سنئے:

''ومعنى النحر أن يضربها بحربة أو نحوها في الوهدة التي بين أصل عنقها وصدرها.''[2]

تَرْجَمَہ: '' ''نحر'' سے مراد یہ ہے کہ نیزے وغیرہ سے وھدہ میں وار کرے جو گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان ہے۔''

دوسرے یہ کہ جانور کے اوپر سے آلۂ ذبح کا گذارنا ضروری نہیں، اگر کسی آلۂ ذبح پر جو ساکن ہو، خود ذبیحہ کی گردن پھیر دی جائے تو گو یہ مسنون طریقہ کے خلاف ہے، مگر یہ حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔[3] ...... پس ذبح اختیاری میں مقصود یہ ہے کہ فعل ذبح مخصوص رگوں اور نالیوں پر واقع ہو اور فعل مکلّف کو اس میں دخل ہو، یہاں تک کہ بعض فقہاء احناف نے اس بات کو بھی کافی قرار دیا ہے کہ آگ کے ذریعہ مقام ذبح کو جلا کر خون بہا دیا جائے، درمختار کی عبارت پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اپنے توضیحی نوٹ ان الفاظ میں سپرد قلم کرتے ہیں:

''(قوله ولو بنار) قال في الدرالمنتقىٰ وهل تحل بالنار على المذبح؟ قولان: الأشبه لا، كمافي القهستاني عن الزاهدي قلت لكن صرحوافي الجنايات بأن

[1] بدائع: ١٧١/٤ [2] المغني: ١٣٧/٩ [3] فتح العلي المالك: ١٨٦/١

النار عمدو بها تحل الذبيحة لكن فى المنح عن الكفاية إن سال بها الدم تحل وان تجمدلا.''[1]

تَرجَمَہ: '''' در منتقیٰ'' نامی کتاب میں ہے کہ کیا مقام ذبح پر آگ سے جلانے کی وجہ سے جانور حلال ہو جائے گا؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں، زیادہ درست قول یہ ہے کہ حلال نہ ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں زاہدی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ لیکن فقہاء نے جنایات کے باب میں صراحت کی ہے کہ آگ سے قتل قتل عمد ہے اور ذبیحہ اس کی وجہ سے حلال ہو جائے گا؛ لیکن ''منح'' میں ''کفایہ'' سے نقل کیا ہے کہ اگر خون بہے تو حلال ہوگا اور خون جم جائے تو حلال نہ ہوگا۔''

غرض اصل مقصود یہ ہے کہ مطلوبہ رگیں کٹ جائیں اور اس میں مکلف کے فعل کو دخل ہو۔ لیکن یہ جواز درج ذیل شرطوں کے ساتھ ہوگا۔

(الف) اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان میں زندگی کا پایا جانا یقینی ہو۔

(ب) ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آکر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

(ج) اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(جواب ا: د)

مشینی ذبیحہ کی وہ صورت جس میں جانور ہاتھ سے ذبح کیا جائے اور دوسرے کاموں کے لئے مشین استعمال کی جائے، جائز اور بے غبار ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ گوشت کے ٹکڑے کر کے ان کو پیک کرنا بھی اگر مشین ہی انجام دیتی ہو تو وہ پانچ اعضاء جن کو حرام قرار دیا گیا ہے، ان کو پیکنگ سے الگ رکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہو۔

محور پنجم...... ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک

(جواب: ا)

الیکٹرک شاک کے استعمال میں دوران خون کے متاثر ہونے اور جانور کے ہلاک ہو جانے، دونوں کا اندیشہ ہے، لہٰذا یہ صورت کراہت سے خالی نہیں، تاہم اگر شاک لگنے کے بعد جانور میں حیات باقی رہنے کا یقین

[1] ردالمحتار: ٤٢٦/٩

ہو اور پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا، مگر حیات سے ''حیات مستقرہ'' مراد ہے، ایسی مذبوحی حرکت کا باقی رہنا جو جانور میں موت کے بعد بھی تھوڑی دیر باقی رہتی ہے، کافی نہیں[1] ...... اسی کو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے ''حیات مستقرہ'' سے تعبیر کیا ہے[2]

(جواب: ۲)

اگر حلق کی نلی لمبائی میں چیر دی جائے اور صرف اسی سے جانور کی موت واقع نہ ہو، بلکہ موت واقع ہونے سے پہلے مطلوبہ تین اور نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تب بھی جانور حلال ہو جائے گا؛ کیوں کہ شریعت نے ان چار رگوں اور نالیوں کی تعیین کر دی ہے، جنھیں کاٹا جانا ہے؛ لیکن یہ متعین نہیں کیا کہ ان کو کس طور کاٹا جائے، اسی لئے فقہاء نے ذبح کی جگہ نحر اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے[3] ...... اور یہ بھی اجازت دی ہے کہ حلق کے اوپری حصہ میں ذبح کیا جائے یا درمیانی حصہ میں یا نچلے حصہ میں[4]

(جواب: ۳)

تیر وکمان کا استعمال اصل میں ذبح اضطراری میں ہے۔

ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری میں تین بنیادی فرق ہیں، اول یہ کہ ذبح اختیاری میں ذبح کا مقام متعین ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں، دوسرے ذبح اختیاری میں ذبیحہ متعین ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں ہوتا، تیسرے ذبح اختیاری میں تسمیہ فعل ذبح پر ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں آلۂ ذبح پر، کہ اس آلہ سے جتنے جانور زخمی ہو جائیں، سب حلال ہیں۔ بٹن کو بدرجۂ کمان ماننے کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام سہ گانہ میں مشینی ذبیحہ کو ذبح اضطراری کا درجہ دیا جائے اور آلہ کی زیر بحث صورت میں جانور قابو یافتہ ہے، لہٰذا بٹن کو کمان پر قیاس کرنا صحیح نظر آتا۔

(جواب: ۴)

اگر ذبح کرنے کے وقت گردن الگ ہو جائے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ اس میں قصد وارادہ کو دخل ہو تو یہ فعل مکروہ ہوگا:

''ولو ضرب عنق جزور أوبقرة أوشاة وأبانها وسمّى فان كان ضربها من قبل الحلقوم تؤكل وقد أساء.''[5]

---

[1] ردالمحتار: ۴۲۶/۹ [2] بدائع: ۱۷۳،۷۴/۴ گو امام صاحب کے یہاں کسی بھی درجہ کی حیات کافی ہے۔ ہندیہ: ۲۸۶/۵ لیکن صاحبین کی رائے اشبہ بالفقہ محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم [3] بدائع: ۵۶/۴، ۱۵۵، ودیگر کتب فقہ
[4] درمختار و ردالمحتار: ۱۴۲۴/۹ ودیگر کتب فقہ [5] هنديه: ۲۸۸/۵

ترجمہ: ''اگر اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن مارے اور اس کو علاحدہ کردے اور بسم اللہ کہے، تو اگر اس نے حلق کی طرف سے وار کیا تو کھایا جائے گا، البتہ اس نے نامناسب عمل کیا۔''

خلاصۂ جوابات

محور:۱

❶ ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں۔ ''ذبح'' اصطلاح میں قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کردینے کا نام ہے، جو موت تک منتج ہو۔

❷، ❸

① ذابح عاقل ہو۔

② مسلمان یا کتابی ہو۔

③ ذبح کے وقت خود ذابح ذبیحہ پر ذکر کی نیت سے اللہ کا نام لے۔

④ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔

⑤ ذبح کے وقت مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو۔

⑥ ذبح اختیاری میں عین فعل ذبح اور ذکاۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑتے وقت تسمیہ کہا گیا ہو۔

⑦ ذبح اضطراری میں ذابح محرم نہ ہو اور مذبوح حدود حرم میں نہ ہو۔

❹ ذبح اختیاری کے مواقع میں ذبح اضطراری جائز نہیں۔

محور:۲

❶، ❷ ذابح کے لئے مسلمان یا یہودی یا عیسائی ہونا ضروری ہے۔

❸ اہل کتاب سے مراد وہ یہودی یا نصرانی ہیں، جو فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت و وحی اور ملائکہ وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں۔ یہود و نصاریٰ کے علاوہ کوئی اور قوم، اور خود وہ یہود و نصاریٰ جو عملاً دہریہ اور مذہب کے منکر ہوں، نیز قادیانی، یہ سب عام کفار و مشرکین کے حکم میں ہیں۔

محور:۳

❶، ❷ ذبیحہ پر تسمیہ من جملہ شعائر دین کے ہے۔

(الف) اگر مسلمان کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عمداً امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور بعض فقہاء کے نزدیک حلال اور جمہور کے نزدیک حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔
(ب) اگر کتابی کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عمدا مالکیہ اور شوافع کے نزدیک حلال اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔
(ج) متروک التسمیہ نسیاناً ائمہ اربعہ کے نزدیک حلال ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک ذبح اضطراری میں متروک التسمیہ نسیاناً بھی حرام ہوتا ہے۔
۳، ۴ متروک التسمیہ کی حرمت پر امت کا اجماع تو نہیں، لیکن جمہور کی رائے یہی رہی ہے اور یہی رائے قوی ومقبول ہے۔
۵ تسمیہ فعل ذبح پر واجب ہے؛ اس لئے فعل ذبح کے تعدد سے تسمیہ میں بھی تعدد ہوگا۔
۶ اس مسئلہ میں بظاہر امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر عمل کی گنجائش نہیں۔
۷ ذابح کا ایسا معین جو خود فعل ذبح میں شریک ہو، پر بھی تسمیہ کہنا ضروری ہے۔

محور: ۴

۱ (الف) یہ صورت درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہے:
(۱) اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان کی زندگی یقینی ہو۔
(۲) ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آ کر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔
(۳) اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو، تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔
(ب، ج) یہ دونوں صورتیں جائز نہیں۔
(د) جانور کا ہاتھ سے ذبح کرنا اور دوسرے کاموں کے لئے مشین کا استعمال کرنا جائز ہے۔

محور: ۵

۱ الیکٹرک شاک سے دوران خون متاثر ہوتا ہو یا جانور ہلاک ہو جاتا ہو تو یہ صورت جائز نہیں۔
۲ حلق کی نالی لمبائی میں چیر دی جائے، پھر موت سے پہلے پہلے تین مطلوبہ نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

۳ مشینی ذبیحہ کو تیر کمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

۴ گردن الگ ہوجانے کے باوجود ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ بالارادہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

مشینی ذبیحہ سے متعلق نویں فقہی سمینار (منعقدہ جے پور) میں جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

مشینی ذبیحہ کے مسئلہ پر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں سمینار (منعقدہ بھروچ) میں بحث کی گئی تھی اور اس کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر اتفاق ہوگیا تھا۔ ایک صورت کی بابت علماء ومفتیان کرام کی رائیں مختلف تھیں اور سمینار کا احساس تھا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ غور کیا جائے اور مجوزین ومانعین کے دلائل کا خلاصہ دوبارہ مندوبین کی خدمت میں بھیجا جائے تاکہ وہ پھر غور کرکے اس مسئلہ پر رائے دے سکیں۔ چنانچہ اکیڈمی نے دوبارہ اسی سلسلہ میں مفصل سوالنامہ بھیجا اور اس پر جو جوابات آئے، ان کی روشنی میں درج ذیل امور طے پائے:

۱ اگر جانور بجلی کے ذریعہ چلنے والی زنجیر یا پٹہ سے لٹک کے بے ہوشی کے مرحلہ سے گزرنے کے بعد ذابح کے سامنے پہنچتا ہے اور ذابح بسم اللہ کہہ کر اس کو اپنے ہاتھ سے ذبح کردیتا ہے اور جانور کے ذبح کے وقت اس کے زندہ ہونے کا یقین ہے، یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں صرف جانور کا نقل وحمل مشین کے ذریعہ ہورہا ہے، باقی فعل ذبح ہاتھ سے انجام دیا جاتا ہے۔ اکیڈمی مسلمان ارباب مسالخ سے خواہش کرتی ہے کہ وہ اسی طریقہ کو رواج دیں اور اگر ضرورت محسوس ہو تو ذبح کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے کئی ذابح کا تقرر کیا جائے۔

۲ مشینی ذبیحہ کی ایسی صورت جس میں جانور کے نقل وحمل اور ذبح دونوں کام مشین سے انجام پائیں، اس طرح کہ بٹن دبانے کے ساتھ مشین حرکت میں آجائے اور اس مشین پر باری باری جانور آتا جائے۔ اس صورت کی بابت تین رائیں ہیں۔

(الف) پہلا جانور حلال ہوگا۔ اس کے بعد جو جانور ذبح ہوتے جائیں وہ جائز نہیں ہیں یہ اکثر شرکاء سمینار کی رائے ہے۔

(ب) پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ بعض حضرات کی رائے ہے، جو درج ذیل ہیں:

مفتی شبیر احمد قاسمی، مراد آبادی

مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی بنارس

مولانا بدر احمد مجیبی، پٹنہ

مولانا ابوالحسن علی، گجرات

(ج) پہلا جانور بھی حلال ہوگا اور بعد میں جو جانور اس فعل ذبح کے منقطع ہونے سے پہلے پہلے ذبح ہوجائیں وہ

بھی حلال ہیں۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا رئیس الاحرار ندوی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جلال الدین انصر عمری، مولانا یعقوب اسماعیل، مولانا صدر الحسن ندوی، مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، مفتی محمد نسیم قاسمی اور مولانا اعجاز احمد قاسمی۔

۳ جن حضرات کے نزدیک مشین کے ذریعہ ذبح کی صورت میں پہلا جانور حلال رہ جاتا ہے، ان کے نزدیک اگر ایسی مشین ایجاد ہو جائے، جس سے بڑی تعداد میں چھریاں متعلق ہوں اور بٹن دباتے ہی بیک وقت چل کر ایک ایک جانور کو ایک ساتھ ذبح کر دیتی ہوں تو یہ تمام جانور حلال ہو جاتے ہیں۔

۴ واضح رہے کہ مشینی ذبیحہ کے بارے میں یہ احکام مشین کی مخصوص ہیئت اور وضع کو سامنے رکھ کر طے کئے گئے ہیں، ہر طرح اور ہر وضع کی مشین پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ مشین کی مخصوص ہیئت اور طریقہ کار کی روشنی میں اس کا حکم مقرر کیا جاسکتا ہے۔[1]

---

[1] دیکھئے: اہم فقہی فیصلے: ۴: ۱۰۳، ط: ۱۹۹۷ء

ذبیحہ مرغ کو گرم پانی میں ڈالنے کا حکم

مرغ حلال جانوروں میں سے ہے اور خود آنحضور ﷺ سے مرغ کا گوشت تناول فرمانا ثابت ہے، موجودہ زمانہ میں جو مشینی زمانہ ہے اور جس میں سینکڑوں ایسے آلات و ذرائع پیدا ہوگئے ہیں کہ اس کے ذریعہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ کام لیا جاسکے، مرغ کے گوشت کے جلد پکانے اور تیار کرنے کی غرض سے یہ تدبیر اختیار کی جاتی ہے کہ مرغ کو ذبح کرنے کے بعد اسے چندلمحہ کے لئے کھولتے ہوئے گرم پانی میں ڈالا جاتا ہے تا کہ اس کے پر اور بال آسانی سے صاف کئے جاسکیں، اگر ذبیحہ کا معدہ چیر کر اور آنت کی آلائش نکال کر اسے پانی میں ڈالا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں اہل علم اور فقہاء کا کوئی اختلاف ہے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر پیٹ چاک کر کے جسم کی آلائش نکالے بغیر مرغی کو پانی میں ڈالا جائے تو آیا پورا مرغ ناپاک ہوجائے گا یا پاک رہے گا اور اگر ناپاک ہوگا تو اس کی تطہیر اور پاکی کی کیا صورت ہوگی؟

یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ ایک طرف اس وقت بڑے شہروں میں ہزاروں کی تعداد میں مرغ ذبح کئے جاتے ہیں اور اسی طرح ان کے بال و پر صاف کئے جاتے ہیں اور گوشت فروخت کئے جاتے ہیں، یہی گوشت گھروں میں پکانے کے لئے سپلائی کیا جاتا ہے، یہی گوشت شادی بیاہ کی تقریبات اور دعوتوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہی گوشت ہوٹلوں میں پکی ہوئی صورت میں دستیاب ہوتا ہے، اس طرح اس نے ابتلاء کی صورت اختیار کر لی ہے، جس سے اجتناب غیر ممکن نہ سہی، لیکن دشوار ضرور ہے۔ دوسری طرف بعض اکابر اہل علم نے اس صورت کو ممنوع قرار دیا ہے اور بعض معاصر اہل علم بھی اس کے ناجائز اور نا قابل تطہیر ہونے کے قائل ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس مسئلہ پر پورے عمق کے ساتھ غور کیا جائے اور شریعت کی روح اور اس کے مزاج و مصلحت کو سامنے رکھ کر بحث کی جائے۔

تطہیر کے دو طریقے

فقہاء کے یہاں اصول یہ ہے کہ بنیادی طور پر نجاست کو پاک کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ ازالہ کا ہے اور دوسرا طریقہ استحالہ کا ہے، ازالہ سے مراد نجاست کو ہٹا دینا اور ختم کر دینا ہے، اور استحالہ سے مراد اس میں

ایسا تغیر ہے کہ اس کی ماہیت و حقیقت ہی بدل جائے جیسے گوبر کو جلا کر راکھ بنا دیا جائے یا مردار نمک کی صورت اختیار کر لے۔ پھر ازالۂ نجاست کی دو صورتیں ہیں۔ اگر نجاست دیدنی ہو اور دیکھ کر معلوم کی جاسکتی ہو کہ وہ موجودہ ہے یا ختم ہوگئی؟ جس کو فقہ کی زبان میں ''نجاست مرئیہ'' کہتے ہیں، تب تو محسوس طور پر اس کا ختم ہو جانا ضروری ہے، جیسے پائخانہ اور خون وغیرہ۔ اگر یہ نجاست دور ہو جائے، لیکن اس کا رنگ دور نہ ہو پائے تو کوئی قباحت نہیں اور اگر ایسی نجاست ہو کہ دیکھ کر اس کی موجودگی یا عدم موجودگی کا اندازہ نہ ہو سکے، تو ایسا عمل ضروری ہوگا جس سے نجاست کے زائل ہونے کا غالب گمان ہو جائے، اس کے بعد وہ شئے پاک ہوگی، مثلاً اگر دھو کر نچوڑا جاسکتا ہو، تو نچوڑا جائے اور اگر نچوڑا نہ جاسکتا ہو تو تین دفعہ دھو کر خشک کرنا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک کفایت کر جائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہو سکے گا۔

''امافیما لا ینعصر کالحنطة إذا تنجست بمائع والجرد والحدید والسکین والمرآة مما ینجس والحصیر إذا تنحس فعند ابی یوسف یغسل ثلاثا ویجفف فی کل مرة فیطهر وقال محمدلا یطهر أبدًا لأن النجاسة لاتزول إلابالعصر ولأبی یوسف أن التجفیف یقوم مقام العصرفی الاستخراج إذلاطریق سواه.[1]''

تَرجَمہ: ''ان اشیاء میں جنھیں نچوڑا نہ جاسکتا ہو جب کہ وہ بہنے والی چیز سے مل کر ناپاک ہوئی ہوں اور ڈھال، لوہا، چھری اور چٹائی ناپاک ہو جائیں تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے، تو پاک ہو جائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی بھی پاک نہ ہوگا؛ کیوں کہ نچوڑے بغیر نجاست زائل ہوتی ہی نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ خشک کر دینا ہی نچوڑنے کے قائم مقام ہو جائے گا (اس کے لئے نچوڑنا ضروری نہیں) کیوں کہ اس کے علاوہ پاکی کی کوئی شکل نہیں ہے۔''

اسی بناء پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر گیہوں کو شراب میں پکا دیا جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہو سکے گا؛ کیوں کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہیں، یہی رائے علامہ عینی نے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کی ہے، جب کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک تین دفعہ دھونے کے بعد پاک ہو جائے گا۔[2]

ابن ہمام یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ساتھ ہیں کہ گیہوں اگر نجاست سے پھول جائے تو تین دفعہ دھویا اور خشک کیا جائے، اس کے بعد وہ پاک ہو

[1] بنایة شرح هدایة: ١/٤٦٣؛ باب الانجاس [2] بنایة: ١/٣٦٤

جائے گا[۱] ...... ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ یہ بھی لکھتے ہیں کہ گوشت اگر ناپاک شوربے میں گر جائے جب کہ شوربا ابال اور جوش کی حالت میں ہو تو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دینے کی وجہ سے گوشت پاک ہوجائے گا۔ البتہ ''تمریض'' کے صیغہ کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ پاک نہیں ہوگا۔

"واللحم وقع فی مرقة نجاسة حال الغلیان یغلی ثلاثا فیطهر وقیل لا یطهر"[۲]

آگے علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک دوسرا جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی دانہ میں شراب سرایت کرگئی ہو اور اسے تین بار دھویا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب وہ پاک ہوسکے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ بو کا ختم ہوجانا اثرِ نجاست کے ختم ہوجانے کی دلیل ہے، پھر ایک اور مسئلہ خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ مٹی کے برتن میں اگر شراب ہو، گو وہ برتن نیا ہو اور اسے تین بار دھویا جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں پاک ہوجائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں کبھی پاک نہ ہوسکے گا، پھر آگے لکھتے ہیں کہ گو اس مسئلہ میں بو کے باقی رہنے نہ رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن احتیاط اس میں ہے کہ جب تک بو کا ازالہ نہ ہوجائے، اس کو پاک نہ سمجھا جائے[۳] ...... گویا ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ، قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ساتھ ہیں اور صرف تین دفعہ دھونے کو پاکی کے لئے کافی نہیں سمجھتے، جب تک کہ بو کا ازالہ نہ ہوجائے۔

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے کہ شراب اگر گیہوں میں گر جائے، اسے دھویا جائے، پھر اس کا آٹا پیس کر روٹی بنائی جائے اور اس میں شراب کی بو اور مزا محسوس نہ ہو، تو اس کا کھانا جائز ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گیہوں اتنی شراب نہ جذب کرچکا ہو کہ اس کی وجہ سے گیہوں پھول جائے، اگر وہ پھول گیا تو اب کبھی پاک نہیں ہوسکے گا[۴] اس طرح گویا امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بھی اصل مدار نجاست کے جذب کرنے اور نہ کرنے پر ہے، اگر نجاست اچھی طرح جذب نہ ہوئی تو بہرحال دھونے کی وجہ سے پاکی حاصل ہوجائے گی اور اگر نجاست اچھی طرح جذب ہوگئی ہو اور آثار و قرائن اس پر شاہد ہوں تو اب امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک اور مسئلہ پختہ اینٹ کے بارے میں ولوالجی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے، واضح ہو کہ اینٹ کے اندر سیال اشیاء کو جذب کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے اور کم چیزیں ہیں کہ ان میں جذب کرنے کی اتنی صلاحیت پائی جاتی ہو، فرماتے ہیں کہ اگر اینٹ میں نجاست لگ جائے اور اینٹ اس نجاست کو جذب کرلے تو اینٹ اگر پرانی اور زیر استعمال رہی ہو تو بیک وقت تین بار دھو دینا کفایت کر جائے گا

[۱] فتح القدیر: ۱/۱۸۵ [۲] فتح القدیر: ۱/۱۸۶ [۳] فتح القدیر: ۱/۱۵۸ [۴] تبیین الحقائق: ۱/۷۶

اور اگر اینٹ نئی ہو تو اس طرح دھویا جائے کہ ہر دفعہ دھونے کے بعد اسے خشک کرلیا جائے، پھر دوبارہ سہ بارہ اسی طرح دھویا جائے: "و إن كان حديثا يغسل ثلاث مرات ويجفف على أثر كل مرة۔[1]" عالمگیری میں نقل کیا گیا ہے اگر گیہوں میں شراب گر جائے، جذب ہو جائے اور گیہوں اس کی وجہ سے پھول جائے تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اسی طرح اس کو پانی میں پھلایا اور خشک کیا جائے اور اگر ابھی گیہوں کے پھولنے کی نوبت نہیں آئی ہو تو تین دفعہ صرف دھونے پر اکتفا کیا جائے۔[2]

ابن قدامہ مقدسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے جو رائے نقل کی ہے، وہ وہی ہے جو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے، فرماتے ہیں: اگر تل یا کوئی دانہ ناپاک پانی میں پھلایا گیا، یہاں تک کہ وہ پھول گیا، تو اب وہ پاک نہیں ہوسکتا: "إن تقع السمسم وشيء من الحبوب في الماء النجس حتى انفسخ وابتل لم يطهر."[3]

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی چشم کشا تحریر

اس مسئلہ پر سب سے زیادہ وضاحت اور مختلف صورتوں کا تجزیہ کر کے ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے گفتگو کی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے:

جس چیز میں نجاست لگی ہے، یا تو وہ ایسی چیز ہوگی، جو اجزائے نجاست کو بالکل ہی جذب نہ کر سکے، یا کچھ جذب کرے، یا بہت زیادہ جذب کرے، اگر بالکل جذب نہ کر سکے، جیسے پتھر، تانبے وغیرہ کے برتن تو اس کی پاکی اس طرح ہوگی، کہ یا تو محسوس طور پر نجاست زائل ہو جائے یا دھونے کی مطلوبہ تعداد پوری ہو جائے، اسی طرح جو معمولی طور پر جذب کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے بدن، موزے جوتے کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس کے اندر جذب کرنے کی صلاحیت ہو تو اگر اس کو نچوڑنا ممکن ہو اور نجاست دیکھنے میں آتی ہو (مرئی) تو اسے دھویا جائے اور اس نجاست محسوس کے ختم ہونے تک نچوڑا جائے اور اگر نجاست دیدنی نہ ہو تو تین دفعہ دھویا جائے اور ایک قول کے مطابق تینوں بار اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول کے مطابق صرف ایک بار نچوڑنے پر اکتفاء کیا جائے اور اگر وہ شئے ایسی ہو کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہ ہو اور وہ اچھی طرح نجاست کو جذب کر جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تین دفعہ اسے پانی میں پھلا کر خشک کرنے یا پکا کر خشک کرنے سے پاک ہو جائے گی، اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کبھی پاک نہ ہوگی۔

اخیر میں کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مجتہدانہ مذاق کے مطابق بصیرت مندانہ فیصلہ فرمایا کہ امام محمد

---

[1] ایضاً [2] عالمگیری مع الخانیہ: ۴۲/۱، باب احکام النجاسۃ [3] المغنی: ۳۸/۱

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرِ ثانی شدہ ایڈیشن

مُستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد دوم

"بڑا قابلِ قدر کام ہے"۔
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مُقدس مسجد اُردو بازار کراچی

کتاب کا نام ــــــ جدید فقہی مسائل جلد دوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ــــــ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ــــــ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ــــــ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- مکتبہ دار الھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرستِ مضامین

زمزم پبلشرز

پیش لفظ

حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی دامت برکاتہ

(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سیدالمرسلین
وعلی اٰله واصحابه اجمعین

امابعد! موجودہ کتاب ''عبادات اور چند اہم مسائل'' سے پہلے بھی حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فقہ میں متعدد کتابیں تالیف کر چکے ہیں اور ''قاموس الفقہ'' اور ''جدید فقہی مسائل'' کی وجہ سے اہم علمی طبقے میں خاصے معروف و متعارف ہیں۔ ان کتابوں کے ذریعہ جب ان کی جد و جہد اور کاوش منظر عام پر آئی تو ارباب نظر اور اہل علم وفن نے اس کو بنظر استحسان دیکھا اور حقیقت یہ ہے کہ اب اس کے بعد ان کی کسی کتاب کے لئے تقدیم وتقریظ اور اظہار تاثرات کی چنداں ضرورت نہیں تھی، پھر بھی احقر نے ان کے حکم کی تعمیل میں ''عبادات اور چند اہم مسائل'' نامی اس کتاب کو جگہ جگہ سے دیکھا، حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل میں دلائل کے تذکرہ نے جہاں اس کتاب کو اہلِ علم اور اصحاب فتاویٰ کے لئے مفید بنا دیا ہے، سہل زبان اور عام فہم اسلوب نے عوام کے لئے اس کتاب سے استفادہ کو آسان کر دیا ہے۔

اسلام کا معاملہ عیسائیت سے بالکل مختلف ہے اسلام دین فطرت ہے اس میں زمانہ کے ساتھ چلنے، زمانے کی ضروریات کو پورا کرنے اور ہر دور کی علمی تحقیقات سے آنکھیں ملانے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے، اسلام کے وقار کو باقی رکھنے کے لئے نہ تو کسی ترمیم کی ضرورت ہے اور نہ کسی نئی تعبیر وتشریح کی حاجت۔ مگر بدقسمتی سے عیسائیت کا دیکھا دیکھی اہل اسلام میں بھی متجددین کا ایک طبقہ پیدا ہو چکا ہے جس نے یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

یہ اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہے کہ ہر علم وفن کی تحقیق کے کچھ اصول وضوابط ہوتے ہیں جن کی پابندی کے بغیر اس فن کی تحقیق میں صحیح نتائج تک رسائی ممکن نہیں، قرآن وحدیث اور فقہ کی تعبیر وتشریح کے لئے بھی مکمل اصول و ضوابط ''اصول فقہ'' کی صورت میں موجود ہیں، اصول فقہ کی کتابوں میں ان قواعد وضوابط کو نہایت تحقیق سے بیان کیا جا چکا ہے۔ مگر متجددین کا یہ طبقہ اپنی تشریح وتعبیر میں اس کی پابندی تو کیا کرتا وہ تو سرے سے کسی قاعدہ و

ضابطہ کا پابند ہی نہیں ہوتا، بلکہ اکثر اوقات اس عظیم فن سے نابلد بھی ہوتا ہے، ایسی صورت میں جدید مسائل میں اظہار رائے کے لئے بہت ہی تدبر وتفکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔ کثرت مطالعہ، اس قسم کے مسائل کی مزاولت اور حالات زمانہ کی آگہی نے اسی لئے حضرت مولانا کو محتاط بنا دیا ہے جس کا نمونہ اس کتاب میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو عوام وخواص سب میں مقبولیت عطا فرمائے اور مصنف کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے **وماذلك على الله بعزيز۔**

نعمت اللہ

(خادم تدریس دارالعلوم دیوبند)

ابتدائیہ

عبادات یعنی طہارت، نماز، روزہ، حج وزکوٰۃ اور قربانی وغیرہ سے متعلق بہت سے نئے مسائل ہیں، جن کو راقم الحروف نے جدید فقہی مسائل کے حصہ اول میں ذکر کیا ہے، عبادات سے متعلق جدید مسائل کے اس مجموعہ میں روزہ، زکوٰۃ، عشر وخراج، حج، ذبیحہ وغیرہ سے متعلق وہ مسائل شریک اشاعت ہیں جن پر غور وفکر کی ضرورت ہے، چوں کہ ان پر ایک گونہ تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت تھی، جس سے خواص اور اہل علم کے قلب و ذہن کی کسی درجہ میں تسکین ہو سکے، اس لئے ان مضامین کا یہ مجموعہ ''عبادات اور چند اہم جدید مسائل'' کے عنوان سے علاحدہ شائع کیا جا رہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ اس کوتاہ علم سے ان مسائل کی بابت جو کچھ غلطی ہوئی ہو، اہل علم ونظر سے اس پر متنبہ کرنے کی درخواست کرتا ہوں، یہ اس حقیر پر بڑا احسان ہوگا۔

اللهم أرنا الحق حقا ورزقنا اتباعه وأرنا الباطل
باطلا وارزقنا إجتنابه.

خالد سیف اللہ رحمانی
(۱۲/شعبان ۱۴۱۹ھ)

رؤیت ہلال کے احکام

اسلام نے عبادات میں بھی اور اپنے دوسرے احکام میں بھی جن کا تعلق عوام و خواص ہر دو طبقہ سے ہو، انسان کو کسی ایسی بات کا مکلّف نہیں بنایا ہے، جس کی دستیابی دشوار ہو، جس کا حصول ہر شخص کے لئے مشکل ہو اور جس کو بڑے فلاسفہ، حکماء، علماء اور دانشور ہی سمجھ سکیں اور جان سکیں اور عام لوگوں کے لئے ان کا سمجھنا ممکن نہ ہو۔

اس کی سب سے بڑی مثال استقبال قبلہ ہے۔ اگر بعینہٖ کعبہ کا استقبال ضروری قرار دیا جاتا، تو ایک حد تک موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی اور اس سے بہت زیادہ گذشتہ ادوار میں اس کا اندازہ لگانا عام آدمی کے لئے مشکل ہو جاتا، لیکن شریعت نے اس تکلف میں پڑنے کی بجائے قبلہ کی جہت اور سمت، جس میں کافی وسعت ہے، کے استقبال کو کافی سمجھا، بلکہ بعض حالات میں تو یہ بھی اجازت دی کہ اشتباہ کی صورت میں قلب کا جس طرف رجحان ہو اسی سمت نماز پڑھ لے۔ اسی طرح اوقات نماز کے لئے جسم کا سایہ، افق کی مختلف بدلتی ہوئی حالتوں اور سورج کی واضح گردش اور طلوع و غروب کو معیار بنایا گیا کہ اس کو جاننا عوام و خواص، عالم و جاہل، متمدن و وحشی، شہری و دہقانی، بڑوں اور چھوٹوں اور امیروں اور غریبوں کے لئے آسان تھا۔

لیکن اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اسلام میں ایک گونہ وحدت، یکسانیت اور اجتماعیت بھی مطلوب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ حتی الوسع اسلامی عبادات مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا مظہر ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو اسلامی حکومت اور محکمۂ قضا کا ایک مستقل فریضہ قرار دیا گیا کہ وہ شہادت کے بعد طلوع ہلال کا اعلان کریں تا کہ کسی کے لئے اختلاف کی گنجائش نہ رہے اور ایک ہی دن سبھوں کی نماز عید ادا ہو۔

اسلام کے اس بنیادی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے اب ایک نظر رؤیت ہلال کے ثبوت کی بابت فقہ کے بنیادی اصول پر بھی ڈال لیجئے۔

رؤیت ہلال کے اصول

❶ اول یہ کہ اگر مطلع صاف ہو تو فقہاء رمضان المبارک اور عید الفطر ہر دو موقعوں پر ''خبر مستفیض'' کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[1] خبر مستفیض کا مطلب یہ ہے کہ ایک اتنی بڑی جماعت چاند دیکھنے کی اطلاع دے جن کا جھوٹ

[1] هدايه: ١٤٤

پر متفق ہو جانا عادةً نا قابلِ تصور ہو۔[1]

بعض فقہاء نے اس جمع عظیم کی تعداد مقرر کرنے کی سعی کی ہے، تاہم اس تعداد کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، ایک طرف خلف بن ایوب ہیں کہ پانچ سو شاہدین کی تعداد کو بھی کم تصور کرتے ہیں "خمسمائة ببلخ قليل" دوسری طرف حسن رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ بن زیاد ہیں کہ خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے مطلع صاف ہونے کے باوجود دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا کافی ہونا نقل کرتے ہیں اور ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اپنے زمانہ میں لوگوں کی غفلت اور سستی پر نظر کرتے ہوئے اس رائے کو قابلِ عمل قرار دیتے ہیں۔

"وينبغي العمل عليهافي زماننالأن الناس قدتكاسلواعن تراىٔ الأهلة۔"[2]

❷ دوم یہ کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو رمضان المبارک کے چاند کے لئے ایک معتبر آدمی کی خبر ضروری ہے کہ اس نے بچشم خود چاند دیکھا ہے۔[3]

یہ خبر قاضی اور امیر المؤمنین نہ ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کے سامنے بھی مسجد میں دی جاسکتی ہے اور اس کی وجہ سے اپنے طور پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔[4] نیز خبر دہندہ کا عادل اور متشرع ہونے کی حیثیت سے معروف ہونا بھی ضروری نہیں، بلکہ مستور الحال اور ایسے آدمی کی خبر کو بھی فقہاء نے کافی قرار دیا ہے، جس کے عادل اور ثقہ ہونے کی تحقیق نہ ہو۔[5] بلکہ قاضی کو اگر کسی فاسق شخص کی اطلاع پر بھی کسی معاملہ میں غالب گمان ہو جائے تو بعد کے فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر عمل کر لینا چاہئے۔ شامی کا بیان ہے:

"فإن تحرى القاضى الصدق فى شهادته تقبل و إلافلا"[6]

❸ سوم یہ کہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں عید الفطر کے لئے دو معتبر آدمیوں کی شہادت ضروری ہے۔ لیکن اس صورت میں گواہوں کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا مدار قاضی اور رؤیت ہلال کمیٹی کے اطمینان ہی پر ہے، جیسا کہ اوپر علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی تحریر گذر چکی ہے، طرابلسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی امام قرافی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے۔

"و إذاغلب على الظن صدق الفاسق قبلت شهادته و حكم بها"[7]

تاہم محض شک کی بنا پر کبھی بھی چاند نکلنے کا فیصلہ نہیں ہوسکتا، شک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ

---

[1] جمع عظیم يقع العلم الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم: درمختار مع ردالمحتار: ٢/٩٥

[2] تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان ص: ٢٣٤ (رسائل ابن عابدين: ج١)

[3] القدوری: ص ٤٩ [4] الفتاوى الهنديه: ١/١٠١ [5] خلاصة الفتاوى: ١/٢٤٨

[6] ردالمحتار: ٨/١٧٨ [7] الفتاوى الهنديه: ١/١٠١

ہونے کا گمان یکساں طور پر ہو اور کسی ایک طرف زیادہ رجحان نہ ہو سکے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ۳۰/ شعبان کو محض اس احتمال کی بنا پر روزہ رکھنے سے منع فرمایا کہ شاید ۲۹/ کو چاند ہو چکا ہو اور آج رمضان المبارک کی پہلی تاریخ ہو۔[1]

❹ اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر مطلع ابر آلود نہ ہو تو شوال اور رمضان دونوں کے چاند میں "خبر" مطلوب ہے، مگر ضرور ہے کہ وہ خبر "مستفیض" ہو، اسی طرح مطلع ابر آلود ہو اور رمضان المبارک کے چاند کا مسئلہ ہو تو اس صورت میں بھی خبر مطلوب ہے، بہ خلاف اس صورت کے جب کہ مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ عید یا بقرعید کے چاند کا ہو کہ اس صورت میں گواہی مطلوب ہے۔

اس فرق پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بہت بہتر طریقہ پر روشنی ڈالی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عید الفطر کے چاند سے چوں کہ لوگوں کا نفع متعلق ہے، اس لئے وہ "معاملات" کے درجہ میں ہے:

"وشرط لهلال الفطر مع علة فی السماء، شروط الشهادة لأنه تعلق به نفع العباد وهوالفطر فأشبه سائرحقوقهم فاشترط له مااشترط لها من العدد والعد الة والحرية وعدم الحدفی قذف و إن تاب ولفظ الشهادة والد عوی علی خلاف فيه"۔[2]

تَرجَمَہ: "آسمان کے ابر آلود ہونے کے باوجود عید کے چاند کے لئے گواہی کی شرطیں مطلوب ہیں؛ اس لئے کہ اس سے بندوں کا نفع یعنی روزہ نہ رکھنے کا حکم متعلق ہے، لہٰذا یہ بندوں کے دوسرے حقوق کے مشابہ ہوگیا، پس اس کے لئے بھی تعداد، عدالت، آزادی اور محدود فی القذف نہ ہونے (گو تائب ہو چکا ہو) کی وہی شرطیں ہوں گی، جو دوسرے حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ہیں، ہاں گواہی کا لفظ اور دعوی بھی ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔"

اس تمہید سے اس بات کا سمجھنا آسان ہو سکے گا کہ خط، فون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ اطلاع کا کیا حکم ہے؟

تحریری اطلاع

تحریر کے ذریعہ کسی بات کی خبر واطلاع میں دو باتیں اہم ہیں، ایک یہ کہ ایک تحریر اور دوسری تحریر کے درمیان غیر معمولی مماثلت ہوتی ہے اور جن لوگوں کو فنی مہارت حاصل ہو وہ نہایت آسانی اور چابکدستی کے ساتھ دوسروں کے خط کی نقل کر لیتے ہیں۔ فقہاء اسی کو اپنی زبان میں "الخط يشبه الخط" سے تعبیر کرتے ہیں اور مجرد تحریر کو

---

[1] خلاصة الفتاوى: ۲٤٨/١ [2] تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان: ص ٢٣٤ (رسائل ابن عابدين)

کسی بات کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں سمجھتے...... دوسری طرف انسانی زندگی میں اس کے مواقع بہ کثرت آتے ہیں کہ آدمی کسی بات کی اطلاع دینے خود حاضر نہیں ہوسکتا اور قاصد کے ذریعہ "نامہ رسانی" کا سہارا لیتا ہے اور بے شمار معاملات اور کاروبار ہیں جو اسی طرح طے پاتے ہیں۔

ان دو باتوں کے پیش نظر شریعت نے یہ راہ اختیار کی کہ کسی نزاعی امر کو ثابت کرنے کے لئے محض تحریر کو کافی قرار نہیں دیا، بلکہ یہ بات ضروری قرار پائی کہ گواہ بھی ہوں، اور تحریر کو یکسر غیر معتبر بھی نہیں کہا بلکہ خود قرآن نے کہا کہ جب تم قرض و ادھار کا کوئی معاملہ کرو تو لکھ لو۔[1] ظاہر ہے یہ لکھنے کی تلقین اس بات کا ثبوت ہے کہ تحریر ایک گونہ قابل اعتبار بھی ہے۔ اس کی تائید خود پیغمبر اسلام ﷺ کے تعامل سے ہوتی ہے۔ آپ ﷺ نے بادشاہوں کو خطوط لکھے۔ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زکوۃ کے احکام پر مشتمل خط روانہ فرمایا۔ یہ سب تحریر ہی تھی۔ اگر تحریر کا کوئی اعتبار نہ ہوتا تو دعوت اسلام اور احکام شرع کی تعلیم جیسے اہم مسائل میں آپ محض اس پر کیوں کر تکیہ کرتے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تحریر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب دوسرے قرائن سے اس بات کا غالب گمان ہو جائے کہ یہ تحریر واقعۃً اسی شخص کی ہے جس کی طرف یہ منسوب ہے۔ بادشاہوں کے نام خطوط پر آپ ﷺ کی مہر ثبت تھی اور حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس یہ فرمان ایک ثقہ صحابی کے ذریعہ پہنچا تھا جو اس بات کا غالب گمان پیدا کرنے کے لئے کافی تھا کہ یہ تحریر آپ ﷺ ہی کی جانب سے ہے۔

چنانچہ فقہاء نے بھی اسی پر عمل کیا اور ایسی تمام صورتوں میں تحریر کو معتبر قرار دیا جب خارجی قرائن سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ تحریر اسی شخص کی ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جارہی ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے فقہ کا وہ مشہور مسئلہ ہے کہ ایک قاضی کو دوسرے قاضی کے پاس اپنی تحریر بھیجنی ہو تو وہ اس کو مہر بند کر کے اور سنا کر دو اشخاص کے حوالے کر دے یہ دو آدمی دوسرے قاضی کے پاس پہنچ کر اس تحریر کے قاضی کی جانب سے ہونے کی شہادت دیں۔ اب اس تحریر کا اعتبار ہوگا۔[2]

اسی طرح جو تحریر قاضی کے زیر نگیں ہو فقہاء نے اس کو مستند قرار دیا ہے:

"مایکون فی قمطرہ فھو تحت ختمہ یؤمن علیہ من الزیادۃ والنقصان فحصل لہ العلم بذالک."[3]

ترجمہ: "جو (تحریر) قاضی کے بستہ میں ہے وہ اس کے زیر نگیں ہے اور کمی و زیادتی سے مامون ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے قاضی کو اس کا یقین حاصل ہوگا۔"

دکانداروں کے پاس جو بھی کھاتے ہوتے ہیں ان پر بھی اعتماد کیا گیا ہے:

---

[1] البقرہ: ۲۸۲ [2] مختصر القدری: ص ۲۰۵ [3] الهدایہ: ۱۴۲/۳

"أماخط البياع والصراف والسمسار فهو حجة و إن لم يكن مصدرا معنونا تعرف ظاهرا بين الناس وكذا مايكتب فى مابينهم يجب أن يكون حجة للعرف."[1]

ترجمہ: "تاجر، صراف اور دلال کا نوشتہ سند ہے۔ اگر چہ اس پر عنوان درج نہ ہو اور نہ تحریر ایسی باتوں پر مشتمل ہو جو عام طور پر لوگوں کے درمیان مروج ہے، اسی طرح وہ تحریریں جو لوگ آپس میں لکھتے ہیں، ضروری ہے کہ عرف کے مطابق ان کو بھی سند تسلیم کیا جائے۔"

یہ احکام تو ان امور کی بابت ہیں جن کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو، تو ظاہر ہے کہ رؤیت ہلال میں جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے بدرجہ اولیٰ تحریر کا اعتبار ہونا چاہئے۔ البتہ ضروری ہوگا کہ خارجی قرائن سے اس بات کا گمان غالب ہو جائے کہ یہ تحریر شخص مذکور ہی کی ہے۔ اس طور پر کہ اس کی تحریر اچھی طرح ممتاز ہو، نامہ بر قابل اعتماد ہو یا اس کی مہر وغیرہ ثبت ہو، یا دستخط کی پوری طرح شناخت ہو، وغیرہ۔

پھر یہ تحریر شہادت اور گواہی کا کام نہیں دے سکتی بلکہ خبر کا کام دے سکتی ہے۔ چاند کے معاملہ میں دو موقعوں پر خبر کا اعتبار ہے۔ ایک تو مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ رمضان کے چاند کا ہو، یہاں ایک معتبر آدمی کی خبر کافی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک معتبر آدمی کی تحریر کفایت کر جائے گی۔ دوسرے جب مطلع صاف ہو تو خبر مستفیض کی ضرورت پڑتی ہے۔ خبر مستفیض سے مراد ایک ایسی جماعت کی اطلاع ہے جن کے بارے میں بے سروپا اور جھوٹی باتوں پر اتفاق ناقابل تصور ہو، یہ بھی چوں کہ خبر ہی ہے، اس لئے اس معاملہ میں بھی مختلف تحریریں مل کر خبر مستفیض کا درجہ حاصل کر لیں گی مثلاً کسی شہر سے دس پندرہ خطوط آئیں کہ وہ اور ان کے اہل شہر چاند دیکھ کر روزہ رکھ رہے ہیں تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

واقعی در رؤیت ہلال شہرت اخبار معتبر ست اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ یا بوساطت تار برقی دریافت ایں امر شد، تا وقتے کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آں نباید ساخت۔[2]

واقعہ ہے کہ رؤیت ہلال میں خبروں کا مشہور ہونا معتبر ہے۔ اگر کسی شہر سے خبر پہنچے کہ گزشتہ شب وہاں چاند دیکھا گیا یا تار کی وساطت سے اس امر کی اطلاع ملی تو جب تک کہ بہت سی تحریروں اور متعدد خبروں سے اس کی اطلاع نہ ہو جائے۔ اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔

[1] ردالمحتار: ١٣٦/٨ [2] مجموعة الفتاوى: ٢٦٤/١

اسی طرح اگر کوئی ذمہ دار مثلاً قاضی شریعت، رؤیت ہلال کمیٹی یا ان کی طرف سے نامزد مجاز افراد اپنے یہاں شہادت لے لیں اور پھر اس کی اطلاع قاضی شریعت وغیرہ کو کریں، تو اس کا بھی اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں ہے بلکہ شہادت سے ثابت شدہ امر کی اطلاع ہے۔

البتہ تحریر کے ذریعہ شہادت معتبر نہیں ہے؛ اس لئے کہ گواہ کا قاضی کے سامنے حاضر ہونا اور روبرو آنا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر مطلع صاف نہ ہو اور عید کے چاند کا مسئلہ درپیش ہو۔ تو چوں کہ یہاں دو آدمیوں کی گواہی مطلوب ہے اور گواہی کے لئے تحریر کافی نہیں ہے، اس لئے اب محض خط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ سوائے اس کے کہ اوپر ذکر کی گئی صورت کے مطابق وہ کسی ذمہ دار کے سامنے حاضر ہو کر شہادت دے اور قاضی شریعت یا رؤیت ہلال کمیٹی کو اس کی تحریری اطلاع دے دیں۔

ٹیلی فون کے ذریعہ اطلاع

اس عاجز کی رائے ہے کہ ٹیلی فون بھی تحریر ہی کے حکم میں ہے، جس طرح دو تحریروں میں مماثلت کا اندیشہ ہے ٹھیک اسی طرح بسا اوقات انسان دو آوازوں کا فرق محسوس نہیں کر پاتا، مگر جس طرح قرائن اور دوسرے خارجی اسباب کے ذریعہ تحریر کے بارے میں صحیح ہونے کا گمان غالب حاصل ہو جائے گا۔ یہی حال ٹیلی فون کا بھی ہے۔ مثلاً آپ نے کسی شخص کو پہلے سے خبر دینے کے لئے متعین کر رکھا ہو پھر وہ وقت مقررہ پر آپ کو فون کر دے یا آپ اسی فون نمبر پر اس سے رابطہ قائم کریں جس کا تعلق اس سے ہے، نیز آپ اس آواز سے ایک گونہ آشنا بھی ہیں، تو بڑی حد تک آپ کو اس بات کا غالب گمان حاصل ہو جائے گا کہ یہ اسی خاص شخص کی آواز ہے چنانچہ بڑے بڑے دنیوی معاملات میں ہم ایسے ہی قرائن کا سہارا لیتے رہتے ہیں۔

اس لئے ان مواقع پر جن کا تعلق خبر اور اطلاع سے ہے ٹیلی فون کا بھی اعتبار ہے، لیکن جہاں شہادت اور گواہی مطلوب ہے وہاں محض فون کافی نہیں، روبرو حاضری ضروری ہے۔ ایسے مواقع پر اس تدبیر پر عمل کرنا چاہئے کہ دارالقضاء یا رؤیت ہلال کی گواہی لے لیں اور پھر فون کے ذریعہ مرکز کو اس کی اطلاع کر دیں۔

ریڈیو اور ٹی وی کی اطلاع

ریڈیو اور ٹی وی پر ظاہر ہے شہادت نہیں دی جا سکتی۔ اس پر ہونے والی اطلاع محض خبر واعلان کے درجہ میں ہوگی۔ اگر یہ اطلاع کسی رؤیتِ ہلال کمیٹی یا قاضی شریعت کی طرف منسوب ہے تو اس علاقہ کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ محض اطلاع نہیں ہے بلکہ ایک فیصلہ کا اعلان ہے، یہ دوسرے علاقہ کے لئے خبر کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے اربابِ حل وعقد اور رؤیت ہلال سے متعلق ذمہ داروں پر موقوف رہے گا کہ

وہ اگر اس خبر کو فیصلہ کے لئے کافی سمجھیں تو فیصلہ کردیں ورنہ نہیں۔ مثلاً بہار میں امارت شرعیہ، حیدر آباد اور دہلی میں رؤیت ہلال کمیٹی قائم ہے تو اب بہار، دکن اور دہلی کے ملحقہ علاقوں میں وہاں کے ذمہ داروں کی طرف منسوب ریڈیو یا ٹی وی کی اطلاع اعلان سلطان کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ:

"خبر منادی السلطان مقبول عدلاً کان أوفاسقاً."[1]

تَرجَمَۃ: "بادشاہ کے منادی کی خبر مقبول ہے، چاہے وہ عادل (معتبر دیندار) ہو یا فاسق۔"

جب کہ دوسرے علاقوں میں چوں کہ اس کی حیثیت "منادی سلطان" کی نہیں ہے، کیوں کہ وہاں کے مسلمانوں نے ان کو اپنے علاقہ کے لئے اس کا مجاز تسلیم نہیں کیا ہے۔ لہٰذا ان کے لئے یہ محض اطلاع ہوگی، اعلان نہ ہوگا اور وہاں کے ذمہ داروں پر موقوف ہوگا کہ وہ اس کی روشنی میں فیصلہ کریں یا نہ کریں۔

ہاں! اگر پورے ہندوستان کی مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی بن جائے اور تمام علاقوں کے لوگ اس کو تسلیم کرلیں یا پورے ملک کی سطح پر امارت شرعی قائم ہو جائے اور امیر شریعت منتخب کرلیا جائے، تو اب اس کا اعلان پورے ملک کے لئے "منادی سلطان" کی اطلاع کے حکم میں ہوگا اور سبھوں کے لئے اس کی تعمیل ضروری ہوگی۔

یہ تو ان خبروں کی بابت ہے جو شرعی ذمہ داروں کی طرف منسوب ہوں۔ وہ خبریں جو مبہم انداز پر ہوں مثلاً فلاں مقام پر چاند دیکھا گیا، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تار کی اطلاع

تار کا معاملہ تحریر اور ٹیلی فون دونوں سے مختلف ہے۔ نہ اس میں خبر دینے والے کی خود کوئی تحریر ہوتی ہے نہ اس کی آواز اور نہ محکمہ ڈاک و تار اس بات کا ہی پابند ہوتا ہے کہ وہ ہر ٹیلی گرام کرنے والے سے اس کے بتائے ہوئے نام و پتے کی تحقیق و تفتیش کرتا رہے اور نہ یہاں کوئی ایسا خارجی قرینہ ہی پایا جاتا ہے، جس سے اندازہ کیا جاسکے کہ یہ خاص اسی شخص کا تار ہے جس کی طرف منسوب ہے، اس لئے ان مواقع پر بھی تار کی اطلاع کا اعتبار نہ ہوگا جہاں خبریں معتبر ہیں۔ ہاں! اگر آئندہ قانونی یا عملی طور پر ایسی کوئی صورت پیدا کی جاسکتی ہو تو گنجائش نکل سکتی ہے۔ حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا جو فتویٰ رؤیت ہلال کی تحریری اطلاع کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ:

"اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ، یا بوساطت تار برقی دریافت

---

[1] فتاوی عالمگیری: ۵/ ۳۰۹

ایں امر شد، تاوقتے کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آن نہ باید ساخت۔''[1]

خط، تار اور ٹیلی فون کی خبروں کے سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کا فیصلہ حسب ذیل ہے:

''تار، خط، ٹیلی فون کی خبر معتبر نہیں ہے۔ ہاں اگر خصوصی انتظام کے تحت متعدد جگہوں سے متعدد تار، ٹیلی فون اور خطوط آئیں اور علماء کہیں کہ ان سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے تو اس بنیاد پر علماء کا فیصلہ قابل قبول ہوگا۔

رؤیت ہلال میں جہاز اور خوردبین کا حکم

چاند کے ثبوت کے سلسلہ میں فقہاء نے جو قواعد مقرر کئے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مطلع ابر آلود نہ ہو تب تو یقینی ''خبر'' مطلوب ہے؛ اس لئے ایسی صورت میں تو ہوائی جہاز سے اڑ کر یا دوربین کے ذریعہ رؤیت کا اعتبار نہ کیا جائے گا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود معمول کی حالت میں چاند کا نظر نہ آنا چاند کے طلوع ہونے کو مشتبہ کر دیتا ہے، مطلع ابر آلود ہو تو گمان غالب کافی ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ہوائی جہاز یا دوربین کے ذریعہ رؤیت معتبر ہونی چاہئے بشرطیکہ ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز اتنی اونچی نہ کی گئی ہو کہ مطلع بدل جائے۔ چنانچہ مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کی تجویز (۷) اس طرح ہے:

''ہوائی جہاز سے اتنی بلندی پر اڑ کر چاند دیکھنا جس سے مطلع متاثر ہوتا ہو معتبر نہیں ہے اور شریعت نے اس کا مکلّف بھی نہیں کیا ہے، فقہی کتابوں میں جہاں اونچی جگہوں پر چڑھ کر چاند دیکھنے کا تذکرہ ہے۔ اس سے مراد وہ اونچائی ہے جو عموماً شہروں میں ہوا کرتی ہے تاکہ مکانوں اور درختوں کی بلندی افق کو دیکھنے میں حائل نہ ہو خواہ وہ کسی ذریعہ سے ہو۔ لہٰذا ہوائی جہاز سے اس قدر اونچائی پر پہنچ کر اگر چاند دیکھا جائے جس سے مطلع بدل جاتا ہے تو وہ وہاں کی زمین والوں کے لئے معتبر رؤیت قرار نہیں پائے گی۔''

اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ جدید آلات کے ذریعہ رؤیت کی حیثیت محض کشف کی ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز وجود میں نہ ہو اور اس کی وجہ سے خواہ مخواہ نظر آنے لگے، بلکہ وہ ایک موجود شئے کو جسے ہم دوری، غبار یا بصارت و نظر کی کمی کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے، ہمارے لئے قابل دید بنا دیتی ہے۔ اس کی نظیر خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی ملتی ہے کہ اگر کوئی شخص بلند مقامات سے چاند دیکھے جب کہ نیچے سے چاند نظر نہ

[1] مجموعة الفتاوى: ۱/۲٦٤

آرہا ہو تو اس کی اطلاع قابل اعتبار ہوگی۔[۱]

فلکیاتی تحقیق کی رعایت

اسلام کے اصول سادہ اور فطری ہیں۔ اس نے مختلف عبادتوں اور تہواروں کے اوقات کے لئے ایسی چیزوں کو معیار بنایا ہے، جن کا سمجھنا اور جاننا ہر عام وخواص اور ناخواندہ و تعلیم یافتہ آدمی کے لئے ممکن تھا؛ اسی لئے اس نے قمری مہینوں کے بارے میں تکلفات سے کام لینے کے بجائے چاند دیکھنے یا مہینہ کے تیس دن مکمل کر لینے کو ''معیار'' قرار دیا ہے؛ اس لئے امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی اور عام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فلکیاتی علوم اور حساب پر عید و رمضان کا فیصلہ درست نہیں۔ یہ نشاندہی دوسروں کے علاوہ خود اس کے حق میں بھی کوئی دلیل نہیں۔ بعض شوافع مثلاً امام سبکی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اور متاخرین فقہاء میں قاضی عبدالجبار کے نزدیک ایسے شخص کی پیش گوئی اس کے اور ان لوگوں کے حق میں معتبر ہے جو اس کو صحیح باور کرتے ہوں۔ عام لوگوں کے لئے خود ان کے یہاں بھی یہ حجت نہیں ہے۔[۲]

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو اسلام کا مزاج ہی ان امور میں ایسی تکلف آمیز تحقیقات کا نہیں ہے جن کا ہر عام و خاص آدمی سے تعلق ہو۔ دوسرے اہل فن کی رائیں کبھی ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوتی ہیں اور کبھی غلط بھی ثابت ہوتی ہیں جیسا کہ آئے دن جنتریوں اور تقویموں کے سلسلہ میں مشاہدہ ہے۔ ہاں ہجری سنہ کو رائج کرنے کے لئے ایسے مہینوں میں فنی اندازوں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جس کی کسی خاص تاریخ سے کوئی شرعی عبادت متعلق نہ ہو۔ اس میں قباحت کی کوئی وجہ نہیں، البتہ فلکیاتی تحقیق سے اس قدر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ جس تاریخ کو طلوع ہلال کا امکان نہ ہو، اس روز رؤیت ہلال کی شہادت کافی تحقیق اور ناقبل تردید تعداد کی گواہی کے بغیر تسلیم نہ کی جائے اور جس دن فنی اعتبار سے طلوع ہلال کا امکان زیادہ ہو، اس دن معمولی خبر پر بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا اس مسئلہ میں اصل ایسی خبر کا پایا جانا ہے، جس سے قاضی کا قلب مطمئن ہو جائے اور اس طرح کی فنی تائید معمولی خبر کے لئے بھی تقویت و تائید کا باعث بن جاتی ہے۔

سلطان کا قائم مقام

رؤیت ہلال کے مسئلہ پر اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس میں بار بار قاضی کا ذکر آیا ہے، اصل یہ ہے کہ اسلام کے اجتماعی نظام میں عبادت میں بھی اجتماعیت، وحدت اور مرکزیت کو باقی رکھنے کی غرض سے اسلامی

---

[۱] ردالمحتار: ۱۲۷/۱ [۲] کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۵۵۱/۱، ردالمحتار: ۱۲۵،۲٦/۲ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسالہ تنبیہ الغافل والوسنان میں اس نقطہ نظر پر مفصل رد فرمایا ہے۔

حکومت کا خاص کردار رکھا گیا ہے، امام المسلمین یا اس کے نائب کو امامت کا سب سے زیادہ حق دار قرار دیا گیا، زکوۃ کے لئے اس بات کو ضروری کہا گیا کہ وہ حکومت کے بیت المال میں جمع کی جائے، حج بھی حکومت کے مقررہ امیر الحج کے ساتھ انجام دیا جانا چاہئے۔ خود حضور ﷺ نے ۹ھ میں حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو حج کا امیر مقرر فرمایا، عید اور رمضان المبارک میں چاند کی تحقیق اور اس کا اعلان نیز عیدین کا قیام اور اہتمام بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے اور امیر ہی کی طرف سے ملنے والی ولایت کے تحت ''قاضی'' بھی ان فرائض کو انجام دیتا ہے، امیر ایسا بھی کرسکتا ہے کہ کسی جماعت یا کمیٹی کو کسی مسئلہ کا فیصلہ کرنے کا مجاز بنادے۔

ہندوستان یا اس جیسے ممالک میں...... جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں...... تین صورتیں ہیں:

1. اول یہ کہ مسلمان بطور خود کسی امیر کا انتخاب کریں یا باہمی رضامندی سے قاضی مقرر کرلیں اور وہ ان امور کو طے کرے۔ فتح القدیر، بحر، شامی وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔[1]
2. ایسا نہ ہوسکے تو اجتماعی طور پر رؤیت ہلال کمیٹی بنائی جائے جس میں علماء فقہ ضرور ہوں اور انہیں کا فیصلہ تسلیم کیا جائے۔
3. دیہات وغیرہ جہاں ایسی کمیٹیوں کا بھی بنایا جانا ممکن نہ ہو، وہاں موجود علماء خود فیصلہ کریں۔ بقول مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی:

''العالم الثقة فی بلدة لا حا کم فیها قائم مقامه.''[2]

اختلاف مطالع کی بحث

مطلع کے معنی چاند کے طلوع ہونے کی جگہ کے ہیں۔ اس طرح ''اختلاف مطلع'' کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کے مختلف خطوں میں چاند کے طلوع ہونے اور نظر آنے کی جگہ الگ الگ ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ ایک جگہ چاند نمودار ہو اور دوسری جگہ نہ ہو۔ ایک جگہ ایک دن چاند نظر آئے اور دوسری جگہ دوسرے دن۔

اب یہاں دو سوالات ہیں ایک یہ کہ ''اختلاف مطلع'' پایا بھی جاتا ہے، یا نہیں؟ دوسرے اگر پایا جاتا ہے تو اس کا اعتبار بھی ہوگا یا نہیں؟

پہلا مسئلہ اب نظری نہیں رہا بلکہ یہ بات مشاہدہ اور تجربہ کی سطح پر ثابت ہوچکی ہے کہ دنیا کے مختلف علاقوں میں مطلع کا اختلاف پایا جاتا ہے؛ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بعض مقامات ایسے ہیں جن کے درمیان

---

[1] فتح القدیر: ٦/٣٦٥، البحر الرائق: ٦/٢٩٨، رد المحتار: ٨/٤٣ [2] عمدة الرعایه علی شرح الوقایه: ١/٣٠٩

بارہ بارہ گھنٹوں کا فرق ہے۔ عین اس وقت جب ایک جگہ دن اپنے شباب پر رہتا ہے تو دوسری جگہ رات اپنا آدھا سفر طے کر چکی ہوتی ہے۔ ٹھیک اس وقت جب ایک مقام پر ظہر کا وقت ہوتا ہے دوسری جگہ مغرب کا وقت ہو چکا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں ان کا مطلع ایک تو ہو ہی نہیں سکتا۔ فرض کیجئے کہ جہاں مغرب کا وقت ہے اگر وہاں چاند نظر آئے تو کیا جہاں ظہر کا وقت ہے وہاں بھی چاند نظر آ جائے گا یا اس کو مغرب کا وقت کر لیا جائے گا؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلع کا اختلاف معتبر بھی ہوگا یا نہیں؟ احناف کا مشہور مسلک یہی ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اگر مشرق کے کسی خطہ میں چاند نظر آیا تو وہ مغربی خطوں کے باشندوں کے لئے بھی حجت ہوگا اور یہی رؤیت ان کے لئے عیدین ورمضان ثابت کرنے کو کافی ہوگی...... امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور کچھ دوسرے فقہاء کے یہاں اس اختلاف مطالع کا اعتبار ہے اور ان کے یہاں ایک مقام کی رؤیت دوسرے مقام کے لئے بھی رؤیت اور چاند دیکھے جانے کی دلیل نہیں ہے۔ وہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی جس روایت کو وہ اپنی دلیل بناتے ہیں وہ ان کے نقطہ نظر کے لئے صریح اور واضح نہیں ہے۔ البتہ یہ بات بہت واضح ہے کہ نمازوں کے اوقات میں سبھی اختلاف اوقات کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر ایک جگہ ظہر یا عشاء کا وقت ہو چکا ہو اور دوسری جگہ نہ ہوا ہو تو جہاں وقت نہ ہوا ہو وہاں کے لوگ محض اس بناء پر ظہر وعشاء کی نماز ادا نہیں کر سکتے کہ دوسری جگہ ان نمازوں کا وقت ہو چکا ہے یا اگر ایک جگہ مہینہ کا ۲۸ واں ہی دن ہے اور دوسری جگہ ۲۹ واں، جہاں چاند نظر آ گیا تو محض اس بناء پر ۲۸ ویں تاریخ ہی پر مہینہ ختم کر کے اگلے دن رمضان یا عید نہیں کی جائے گی کہ دوسری جگہ چاند نظر آ گیا ہے۔

اس لئے یہ بات انتہائی منطقی ہے کہ مطلع کا اختلاف اور اسی لحاظ سے رمضان وعید کا اختلاف تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ فقہاء متقدمین کے دور میں ایک تو معلوم کائنات کی یہ وسعت دریافت ہی نہ ہوئی تھی اور ممالک ہی نہیں، کئی براعظموں سے دنیا بے خبر اور ناآشنا تھی۔ پھر اس میں بھی مسلمان جزیرۃ العرب اور خلیجی علاقوں میں محدود تھے، اس وقت تک شاید یہ بات ممکن رہی ہو اور ان کے مطلع میں اتنا فرق نہ رہا ہو کہ اس کو الگ الگ سمجھا جائے، اس لئے فقہاء نے ایسا کہا ہو۔ چنانچہ خود فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شرنبلالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ "مراقی الفلاح" کے مصنف لکھتے ہیں:

"وقيل يختلف ثبوته باختلاف المطالع واختاره صاحب التجريد وغيره كما إذا زالت الشمس عند قوم وغربت عند غيرهم فالظهر على الأولين لاالمغرب لعدم إنعقاد السبب في حقهم."[1]

[1] مراقي الفلاح: ٤٣٢، ط: بولاق مصر

ترجمہ: ”بعض حضرات کی رائے ہے کہ اختلاف مطالع کی وجہ سے رؤیت ہلال کے ثبوت میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے۔ تجرید القدوری کے مصنف نے اسی کو ترجیح دیا ہے جیسا کہ جب کچھ لوگوں کے یہاں آفتاب ڈھل جائے اور دوسروں کے یہاں غروب ہو جائے تو پہلے لوگوں پر ظہر ہے نہ کہ مغرب اس لئے کہ ان کے حق میں مغرب کا سبب متحقق نہیں ہوا ہے۔“

نیز اسی کے حاشیہ پر علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

”وهوالأشبه ...... لأن إنفصال الهلال من شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار كما في دخول الوقت وخروجه وهذا مثبت في علم الأفلاك والهيأة وأقل ماتختلف فيه المطالع مسيرة شهر كمافي الجواهر“[1]

ترجمہ: ”یہی رائے زیادہ صحیح ہے؛ اس لئے کہ چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، جیسا کہ اوقات (نماز) کی آمد و رفت میں، اور یہ فلکیات اور علم ہیئت کے مطابق ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔ نیز کم سے کم جس سے اختلاف مطالع واقع ہوتا ہے، وہ ایک ماہ کی مسافت ہے جیسا کہ جواہر نامی کتاب میں ہے۔“

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

”أهل بلدة إذا رأوا الهلال هل يلزمه ذلك في حق أهل بلدة أخرى اختلف المشائخ فيه بعضهم قالوا لايلزم..... وفي القدوري، اذا كان بين البلدتين تفاوت لايختلف المطالع لزمه.“[2]

ترجمہ: ”ایک شہر والے جب چاند دیکھ لیں، تو کیا تمام شہر والوں کے حق میں رؤیت لازم ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے لازم نہیں ہوگی ......اور قدوری میں ہے کہ اگر دو شہروں کے درمیان ایسا تفاوت ہو کہ مطلع تبدیل نہ ہوتا ہو تو، اس صورت میں رؤیت لازم ہوگی۔“

صاحب ہدایہ اپنی کتاب ”مختارات النوازل“ میں ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

”أهل بلدة صاموا تسعةوعشرين يوما بالرؤية وأهل بلدة أخرى صاموا ثلاثين بالرؤية فعلى الأولين قضاء يوم إذالم يختلف المطالع بينهما وأما إذا اختلف لا يجب القضاء.“

ترجمہ: ”ایک شہر والوں نے رؤیت ہلال کے بعد ۲۹ روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے چاند

---

[1] طحطاوی: ٦/٤١، ط: بولاق مصر [2] الفتاوی التاتارخانیہ: ۳۵۵/۲

ہی کی بنا پر ۳۰ روزے رکھے تو اگر ان دونوں شہروں میں مطلع کا اختلاف نہ ہو تو ۲۹ روزے رکھنے والوں کو ایک دن کی قضا کرنی ہوگی اور اگر دونوں شہروں کا مطلع جداگانہ ہو تو قضا کی ضرورت نہیں۔"

محدث علامہ زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کنز الدقائق کی شرح "تبیین الحقائق" میں اس پر تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ انہوں نے اختلاف مطالع کی بحث میں فقہاء احناف کا اختلاف نقل کرنے کے بعد خود جو فیصلہ کیا ہے، وہ یہ ہے:

"الأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف المطالع كمافى دخول وقت الصلوة وخروجه يختلف باختلاف الأقطار."[1]

تَرجَمۂ: "زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے؛ اس لئے کہ ہر جماعت اسی کی مخاطب ہوتی ہے جو اس کو درپیش ہو اور چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا مطالع کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے جیسا کہ نمازوں کے اوقات ابتدائی اور انتہائی علاقائی اختلاف کی بناء پر مختلف ہوتے رہتے ہیں۔"

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اس موضوع پر مفصل بحث کرنے کے بعد جو جچا تلا فیصلہ کیا ہے، وہ انہیں کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

"اُصح المذاہب عقلاً ونقلاً ہمین است کہ ہر دو بلدہ کہ فیما بین آنہا مسافتے باشد کہ در آں اختلاف مطالع می شود وتقدیرش مسافت یک ماہ است دریں صورت حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر نخواہد شد و در بلاد متقاربہ کہ مسافت کم از کم یک ماہ داشتہ باشند حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر لازم خواہد باشد۔[2]"

تَرجَمۂ: "عقل ونقل ہر دو لحاظ سے سب سے صحیح مسلک یہی ہے کہ ایسے دو شہر جن میں اتنا فاصلہ ہو کہ ان کے مطلع بدل جائیں جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت سے کیا جاتا ہے۔ اس میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے معتبر نہیں ہونی چاہئے اور قریبی شہروں میں جن کے مابین ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر میں رؤیت دوسرے شہر کے لئے لازمی اور ضروری ہوگی۔"

راقم الحروف کے خیال میں یہ رائے بہت معتدل، متوازن اور قرین عقل ہے، البتہ اختلاف مطالع کی حد یں متعین کرنے میں "ایک ماہ کی مسافت" کی قید کی بجائے جدید ماہرین فلکیات کے حساب اور ان کی رائے پر اعتماد کیا جانا زیادہ مناسب ہوگا۔

[1] تبيين الحقائق: ۳۲۱/۱ [2] مجموعة الفتاوىٰ على هامش خلاصة الفتاوىٰ: ۲۵۵/۲۵٦/۱

مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ منعقدہ ۳،۴؍مئی ۱۹۶۷ء میں مختلف مکاتب فکر کے علماء اور نمائندہ شخصیتوں نے مل کر اس مسئلہ کی بابت جو فیصلہ کیا تھا، وہ حسب ذیل ہے:

❶ نفس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلاف مطالع مسلّم ہے۔ یہ ایک واقعاتی چیز ہے اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

❷ البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم اور افطار صوم کے باب میں یہ اختلاف مطلع معتبر ہے یا نہیں؟ ...... محققین احناف اور علماء امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلاد بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلاف مطلع معتبر ہے۔

❸ بلاد بعیدہ سے مراد یہ ہے کہ ان میں باہم اس قدر دوری واقع ہو کہ عادتاً ان کی رؤیت میں ایک دن کا فرق ہوتا ہے۔ ایک شہر میں ایک دن پہلے چاند نظر آتا ہے اور دوسرے میں ایک دن کے بعد۔ ان بلاد بعیدہ میں اگر ایک کی رؤیت دوسرے کے لئے لازم کردی جائے تو مہینہ کسی جگہ ۲۸ دن کا رہ جائے گا اور کسی جگہ ۳۰ دن کا قرار پائے گا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی روایت سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

❹ بلاد قریبہ وہ شہر ہیں جن کی رؤیت میں عادۃً ایک دن کا فرق نہیں پڑتا۔ فقہاء ایک ماہ کی مسافت کی دوری کو جو تقریباً ۵۰۰ یا ۶۰۰ میل ہوتا ہے، بلاد بعیدہ قرار دیتے ہیں اور اس سے کم کو بلاد قریبہ، مجلس اس سلسلہ میں ایک ایسے چارٹ کی ضرورت سمجھتی ہے جس سے معلوم ہوجائے کہ مطلع کتنی مسافت پر بدلتا ہے اور کن کن ملکوں کا مطلع ایک ہے؟

❺ ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے۔ علماء ہند و پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے اور غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو۔ اس بنیاد پر ان دونوں ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے، شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دونوں ملکوں کے تمام اہل شہر پر لازم ہوگا۔

❻ مصر اور حجاز جیسے دور دراز ملکوں کا مطلع ہند و پاک کے مطلع سے علیحدہ ہے۔ یہاں کی رؤیت ان ملکوں کے لئے اور ان ملکوں کی رؤیت یہاں کے لئے ہر حالت میں لازم اور قابل قبول نہیں ہے؛ اس لئے کہ ان میں اور ہند و پاک میں اتنی دوری ہے کہ عموماً ایک دن کا فرق ان میں واقع ہوجاتا ہے اور بعض اوقات اس سے بھی زیادہ۔

نقار خانۂ علم میں ایک طوطی کی آواز

رؤیت ہلال کے مسئلہ میں آئے دن دین اور علماء دین کی جو بے آبروئی ہوتی ہے اور پورے ملک میں

مسلمانوں کے درمیان جو اختلاف و انتشار رونما ہوتا ہے، واقعہ ہے کہ وہ حساس اور دردمند لوگوں کے لئے نہایت تکلیف دہ ہے، معلوم نہیں کتنی کانفرنسیں اور نشستیں اور کتنے جلسے اور سمینار ہیں کہ اس موضوع پر ہو چکے ہیں، مگر عملاً ہنوز روز اول ہے!

حقیقت یہ ہے کہ اس کا حل سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کی تمام جماعتیں، مکاتب فکر ادارے اور مسلمانوں میں بااثر شخصیتیں فروعی اختلافات سے پرے اٹھ کر جمع ہوں اور مرکزی سطح پر ایک رؤیت ہلال کمیٹی کی تشکیل دیں اور ہر ریاست میں اس کی شاخیں مقرر کریں، پھر یہی کمیٹی رؤیت ہلال کا فیصلہ کرے اور ریڈیو سے اس کا اعلان ہو جائے، اس طرح امت ایک بڑے اختلاف سے بچ سکے گی، اور خدا کی شریعت علماء کے باہمی تنافس سے ہونے والی بے آبروئی اور اس کی بناء پر خدا بیزار اور دین بیگانوں کے طعنہ و تشنیع سے محفوظ رہ سکے گی۔

مسلمانوں کی وحدت، انتشار سے حفاظت، دین و شریعت کی حرمت اور ہر طبقہ کے علماء اور ارباب حل وعقد کے وقار واعتبار کی برقراری کے لئے کیا علماء دین اور خادمین شریعت اتنی سی فراخ چشمی اور کشادہ قلبی کے لئے بھی تیار نہیں ہیں؟؟؟

زکوٰۃ ...... کچھ نئے مسائل

سوالنامہ

زکوٰۃ کس قسم کے اموال میں واجب ہے؟
وجوب زکوٰۃ کی وہ شرطیں جن کا تعلق محل زکوٰۃ یعنی اموال سے ہے۔

پہلی شرط ملک تام

ملک تام سے کیا مراد ہے؟ اس ذیل میں چند سوالات:

❶ مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کردی گئی ہو، لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہوسکی ہے، وہ قیمت جو ادا کی جا چکی اور وہ مال جو خریدار کے ملک میں آچکا، لیکن قبضہ میں نہیں آیا، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

❷ کرائے کے سلسلہ میں دی گئی پیشگی رقم یا ڈپوزٹ جو عقد اجارہ کے فسخ ہوجانے یا مدت پوری ہوجانے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، اس نقد کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، کرایہ دار پر یا مالک مکان پر؟

❸ جس مال کا کوئی مالک معین نہ ہو جیسے مدارس اور اداروں میں جمع ہونے والی رقم، ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

❹ وہ مال جو کسی شخص کے قبضہ میں بطور حرام آتا ہے مثلاً رشوت کا مال، بینک کا سود وغیرہ، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

اگر یہ اموال حرام حلال مال میں اس طرح مخلوط ہوگئے ہوں کہ ان میں باہم تمیز مشکل ہو، تو اس صورت میں ان مخلوط اموال میں وجوب زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟

❺ دین کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، دائن پر جس کی ملک ہے لیکن قبضہ نہیں یا مدیون پر جس کے قبضہ وتصرف میں ہے لیکن اس کے ملک میں نہیں یا دین کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی، کیا اگر مدیون باوجود قدرت کے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہو اور اس مال کو تجارت میں لگا کر استفادہ کر رہا ہو، ایسی صورت میں اس مدیون پر زکوٰۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

وصولیابی کی امید اور ناامیدی کے اعتبار سے دین کی قسمیں اور وجوب زکوٰۃ کا حکم اور اگر زکوٰۃ واجب ہوگی تو کب اور وصولیابی کے بعد سابق کی زکوٰۃ بھی دینی ہوگی یا وصول ہونے کے بعد مستقبل کی زکوٰۃ واجب ہوگی؟

❻ سرکاری محکموں اور مختلف پرائیویٹ کمپنیز میں جو لوگ ملازم ہیں ان کی ماہانہ یافت میں سے ایک حصہ کر کے ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے اور کچھ فی صد سرکار یا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی طرف اسے اس میں اضافہ کرتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے وقت وہ پوری رقم ملازم کو دے دی جاتی ہے، دوران ملازمت بھی بعض خاص قواعد کی پابندی کرتے ہوئے ملازم کو اپنے اس محفوظ فنڈ سے کچھ حصہ نکالنے کا اختیار ہوتا ہے، بعض اوقات ہر دو قسم کی مذکورہ رقوم پر سرکار یا کمپنی انٹرسٹ کے نام سے بھی کچھ اضافہ جوڑ کر آخر میں وہ مجموعی رقم ملازمین کو ادا کرتی ہے، یہ رقم عام اصطلاح میں پراویڈنٹ فنڈ کہلاتی ہے۔

پراویڈنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا رقوم پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اگر ہوگی تو کب؟ اور اگر زکوٰۃ وصولیابی کے وقت واجب ہوگی تو سابق کی بھی واجب ہوگی یا آئندہ سال گذرنے پر؟

دوسری شرط نما............نما کی حقیقت اور اس کی صورتیں

تیسری شرط............حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا

حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ

❶ کیا حاجت اصلیہ کا تعین ہر دور اور ماحول میں اس کے اعتبار سے کیا جائے گا؟

چوتھی شرط............دین سے محفوظ ہونا

کون سا دین مانع زکوٰۃ ہے؟ دین کی قسمیں اور ان کے احکام

❶ دین طویل الاجل، آج کے دور میں زراعتی قرض Agricultural loan مکان کے لئے Building Construction loan اور اس طرح کے مختلف قرض سرکار اپنے شہریوں کو دیتی ہے، جن کے لئے ۵ سال سے لے کر ۳۰، ۴۰ سال کی طویل مدت مقرر کی جاتی ہے، اس مدت کے دوران قسط وار قرض کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اس قرض کی مقدار بھی عموماً بہت بڑی ہوتی ہے مثلاً زید نے اپنے کسی تجارتی کاروبار کے لئے پانچ کڑور روپئے قرض لئے جسے پچاس قسطوں میں ادا کرنا ہے یعنی سالانہ دس لاکھ روپئے ادا کرنا یا کسی شخص نے ٹریکٹر کی خریداری کے لئے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا ہے جسے دس سال میں دس دس ہزار سالانہ کے لحاظ سے ادا کرنا ہے، ان صورتوں میں وجوب زکوٰۃ کے لئے اموال زکوٰۃ سے پورے قرض کو منہا کیا جائے گا یا سالانہ واجب الاداء قسط

وضع کر کے باقی اموال پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟

اسلام میں کن اموال میں زکوٰۃ واجب ہے؟ چند اور سوالات:

کمپنیز پر زکوٰۃ

کسی بھی کمپنی میں متعدد شرکاء ہوتے ہیں، اور اپنے اپنے حصہ کے مطابق اثاثے اور آمدنی کے مالک ہوتے ہیں، بعض ایسی صورتیں ہوسکتی ہیں جس میں کمپنی کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کروڑوں روپے کو پہنچتا ہو جس میں نصاب وجوب زکوٰۃ موجود ہے، لیکن اس کے شرکاء اور حصہ داروں کی تعداد اتنی بڑی ہے کہ کمپنی کی مجموعی مالیت کی تقسیم حصہ داروں پر کی جائے تو ان میں سے کوئی بھی صاحب نصاب نہیں ہوتا یا کچھ لوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا یا ہر فرد کے انفرادی حصہ کا؟

ہیرے اور جواہرات

❶ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کی جاتی ہے، جو لوگ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کرتے ہیں بہ ظاہر مال تجارت ہونے کی وجہ سے ان پر تو زکوٰۃ واجب ہوگی ہی، لیکن دوسرا سوال یہ ابھرتا ہے کہ جو لوگ انکم ٹیکس اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لئے نقد روپیوں یا سونے چاندی کی صورت میں اپنے سرمائے کو محفوظ کرنے کے بجائے ہیرے، جواہرات لاکھوں روپے کے خرید کر محفوظ کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہیرے جواہرات حوائج اصلیہ میں نہیں ہیں اور بڑی مالیت رکھتے ہیں، شرعاً ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ بعض اوقات خواتین محض تزئین وآرائش کے لئے ہیرے جواہرات استعمال کرتی ہیں، ان کا مقصد تمول نہیں ہوتا ہے، وجوب زکوٰۃ کے بارے میں ان کا کیا حکم ہوگا؟

اموال تجارت پر زکوٰۃ

سامان تجارت جو تاجر کے قبضہ میں ہے ادائیگی زکوٰۃ کے دن ان کی مالیت کا تعین کس نرخ سے کیا جائے، اپنی لاگت کے حساب سے کریں یا اس دن کی قوت خرید کا اعتبار کیا جائے، پھر یہ کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا یا پھٹکر فروختگی کا اعتبار ہوگا؟

جو لوگ اراضی کی خرید وفروخت کو ایک تجارتی کاروبار کے طور پر کرتے ہیں سال پورا ہونے پر نقد رقم کے علاوہ جو اراضی ان کی ملکیت میں ہیں وہ اراضی بھی اموال زکوٰۃ میں شمار ہوں گی؟ اور ان پر زکوٰۃ کا وجوب قوت خرید کے اعتبار سے ہوگا یا متوقع قیمت فروخت کا اعتبار ہوگا؟

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

مختلف تجارتی کمپنیاں اپنے شیئرز فروخت کرتی ہیں یہ شرکت کی ایک صورت ہے، کمپنی قائم کرتے وقت کچھ اکائیاں طے کرلی جاتی ہیں، ہر یونٹ (اکائی) ایک شیئر ہوتا ہے اور اس کی ایک خاص قیمت ہوتی ہے، کمپنی جو کچھ منافع کمائے گی شیئرز ہولڈرز اس میں اپنے حصے کے تناسب سے نفع کے حقدار ہوں گے، شیئرز دراصل کسی، تجارتی کمپنی کے ایک خاص حصہ کی ملکیت ہے، واضح رہے کہ بعد کو ان شیئرز کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور کمپنی کے نفع ونقصان اور اس کی ساکھ کے پیش نظر ان شیئرز کی قیمت گھٹتی اور بڑھتی ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ ان شیئرز پر ایک تجارتی سرمایہ ہونے کی حیثیت سے زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے وقت ان شیئرز کی مالیت کا تعین ان کی بنیادی قیمت کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا یا بہ وقت ادائے زکوٰۃ مارکیٹ میں اس کا جو نرخ ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

بونڈز سے مراد یہ ہے کہ اکثر حکومتیں یا مختلف کمپنیز لوگوں سے قرضے مانگتی ہیں اور ان قرضوں کی واپسی کے لئے کچھ مدت (۵ سال، ۱۰ سال وغیرہ) مقرر کرتی ہیں اور کچھ شرح فی صد سود کا بھی اعلان کرتی ہیں اور بہ طور ثبوت قرض دہندہ کو سرٹیفکٹ ایشو کرتی ہیں وہی بونڈ ہے، سوال یہاں پر صرف اتنا ہے کہ جو کچھ سود کے نام پر دیا جاتا ہے اس کی حرمت میں تو کوئی شبہ نہیں قرض دہندہ نے جو سرمایہ بونڈز پر لگایا ہے اس کی زکوٰۃ اسے ادا کرنی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ادا کرنی ہوگی تو سال بہ سال یا بونڈ کے کیش کرانے کے وقت، سبھی گذرے ہوئے برسوں کی یا صرف آئندہ کی؟

سامان تجارت پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ؟

❶ ایسا سامان جو خرید کیا جا چکا ہو لیکن ابھی قبضہ میں نہیں آیا ہو، بعض فقہاء کے نزدیک اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اکثر مشائخ عراق نے اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی ہے۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

"أماالمشترى قبل القبض فقد قال عامة مشائخ العراق إنه لايكون نصابا قبل القبض عندهم جميعا قال غيرهم من المشائخ هو على الخلاف الذى ذكر نا فى الثمن قال بعضهم هو نصاب قبل القبض بلا خلاف."[1]

ترجمہ: "خرید کی ہوئی شئ جس پر ابھی قبضہ نہیں کیا ہو، تو اکثر مشائخ عراق نے نقل کیا ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے ان حضرات کے نزدیک نصاب نہیں ہوگا، دوسرے مشائخ کہتے ہیں کہ اس میں بھی

[1] تاتارخانیه: ۲ ۳۰۳

وہی اختلاف ہے جو ثمن کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مبیع قبضہ سے پہلے بھی بالاتفاق نصاب ہے۔"

علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ تجارت کے لئے خرید کردہ سامان پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ نہیں۔

"ولا فيما إشتراه تجارة قبل قبضه."[1]

اس لئے اس حقیر کی رائے ہے کہ ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ خریدار پر واجب نہیں کہ خریدے ہوئے، مال پر گو اس کی ملکیت قائم ہے، لیکن قبضہ ثابت نہیں، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی تینوں اس بات پر متفق ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ملک مطلق شرط ہے اور ملک مطلق کے لئے ملک رقبہ (اصلی شی کا مالک ہونا) اور قبضہ دونوں ضروری ہے:

"ومنها الملك المطلق وهو ان يكون ملكاً له رقبةً ويدًاوهذا قول اصحا بنا الثلا ثة"[2]

البتہ فقہاء شوافع کے نزدیک چوں کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے قبضہ ضروری نہیں[3] اس لئے اس صورت میں ان کے یہاں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

پیشگی کرایہ اور ڈپازٹ کی زکوٰۃ

❷ کرایہ کے مد میں جو رقم پیشگی طور پر ادا کی جائے، ظاہر ہے کہ وہ "اجرت معجلہ" ہے اور اس پر مالک مکان کی ملکیت قائم ہوگئی، اس لئے اس کی زکوٰۃ مالک مکان کو ادا کرنی چاہئے۔ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"وأما زكوٰة الأجرة المعجّلة عن سنين في الإجارة الطويلة التى يفعلها بعض الناس عقوداً ويشتر طون الخيار ثلاثة أيام في رأس كل شهر فتجب على الآ جر لانه ملكها بالقبض."[4]

تَرجَمَہ: "طویل اجارہ جس کا معاملہ بعض لوگ کرتے ہیں اور ہر ماہ کے شروع میں تین دنوں کے لئے خیار شرط لیتے ہیں، میں چند سال کی اجرت پیشگی ادا کردی جائے تو اس کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کر کے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔"

امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

---

[1] در مختار على هامش الرد: ۷/۲ [2] بدائع الصنائع: ۹/۲ [3] حواله سابق [4] فتح القدير: ۱۲۱/۲

"و إن كان معه أجرة دار لم يستوف المستا جر منفعتها و حال عليها الحول و جبت فيها الزكوٰة لأنه يملكها ملكاً تاماً."[1]

ترجمہ: "اگر آجر کے پاس کرایۂ مکان ہو اور کرایہ دار نے ابھی مکان سے فائدہ نہ اٹھایا ہو، اس کرایہ پر سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ آجر کو اس پر، ملکیت تامہ حاصل ہے۔"

لیکن جو مسئلہ لائق بحث وفکر ہے وہ یہ ہے کہ جو رقم مالک کے پاس بطور ضمانت اور ڈپازٹ کے رکھی جائے اس کا کیا حکم ہوگا؟ بعض فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال مرہون پر قیاس کرتے ہوئے اس کی زکوٰۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہ ہو کہ مالک مکان کی اس پر ملکیت نہیں ہے اور کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے:

"ولا فی مرهون ای لا علی المرتهن لعدم ملك رقبته ولا علی الراهن لعدم الید."[2]

ترجمہ: "مال مرہون میں زکوٰۃ واجب نہیں، نہ مرتہن پر کہ وہ اس کا مالک نہیں، نہ راہن پر کہ اس کو قبضہ حاصل نہیں۔"

بیع بالوفاء میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے یہ ہے کہ خریدار پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ قیمت مکان کے عنوان سے جو رقم اس نے بائع کو سپرد کی ہے وہ اصل میں قرض ہے اور مکان کی حیثیت مبیع کی نہیں، بلکہ مال مرہون کی ہے:

"وينبغی لزومها علی المشتری فقط علی القول الذی علیه العمل الآن من ان بیع الوفاء منزل منزلة الرهن."[3]

لیکن اسی بیع وفاء کے مسئلہ میں اکثر مشائخ کی رائے ہے کہ زکوٰۃ بائع کے ذمہ ہوگی نہ کہ خریدار کے۔[4] جب بیع وفاء میں بائع کو مالک شمار کیا گیا ہے تو زیر بحث مسئلہ میں بھی مالک مکان کو اس رقم کا مالک سمجھا جانا چاہئے اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔

راقم سطور کے نزدیک یہی زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رقم کو مال مرہون قرار دینا تو مشکل ہی ہے، اس لئے کہ مال مرہون امانات کے قبیل سے ہے اور امانات میں تصرف جائز نہیں اور اس پیشگی رقم میں مالکان تصرف کرتے ہیں لہٰذا اس کی حیثیت "طویل الاجل دین" کی ہے، دین کے بارے میں گو فقہاء نے زکوٰۃ

[1] شرح مهذب: ۲۳/۲ [2] ردالمحتار: ۱۸/۳ [3] ردالمحتار: ۱۷۷/۳ [4] حوالہ سابق

کے ذیل میں لکھا ہے کہ وہ مدیون کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، لیکن یہ رائے محض حکماً ہے، حقیقتاً تو دین مدیون کی ملکیت میں آجاتا ہے، گویا مالک مکان اس ڈپازٹ کی رقم کا مالک ہوگیا، اب مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ یہ دین اتنی مقدار مال میں زکوٰۃ کے لئے مانع ہوگا یا نہیں؟ تو راقم سطور کا خیال ہے کہ جیسے دین مہر کو فقہاء نے موجودہ عرف کی بنا پر وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں مانا ہے، اسی طرح اس دین کو بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں ہونا چاہئے اور دوسرے مال کے ساتھ مل کر اس پر زکوٰۃ واجب قرار دی جانی چاہئے، البتہ جس سال وہ اس رقم کو واپس کرے گا، اس سال اس کے مال میں سے اتنی مقدار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی .... زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کا عمومی مزاج بھی اسی کے حق میں ہے، صورت حال یہ ہے کہ مالک مکان اس مال میں نفع خیز تصرف کرتا ہے اور اپنی معاشی حیثیت میں اضافہ کرتا جاتا ہے اور اول تو اس رقم کی واپسی کے مواقع کم پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ایسے مواقع پیدا ہوئے تو مالک مکان کے لئے یہ بھی آسان ہوتا ہے کہ وہ کسی نئے کرایہ دار سے اس سے زیادہ ڈپازٹ کی رقم حاصل کر کے پہلے کرایہ دار کا قرض ادا کردے۔ ان حالات میں اس طرح کے مسائل میں محض فقہی جزئیات پر قناعت کر کے کوئی رائے قائم کرنا غالباً صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ان مسائل میں شریعت کے اصول وقواعد اور اس کے مجموعی مزاج و مذاق کو پیش نظر رکھا جائے، شریعت میں اموال زکوٰۃ میں زکوٰۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کا اصل معیار یہ ہے کہ وہ مال نامی ہے یا نہیں؟ مال نامی سے مراد ایسا مال ہے جس میں افزائش ونمو کی جاسکے، غیر مقبوض مال پر اسی لئے زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی جاتی کہ مالک اس سے یہ نفع اٹھانے سے قاصر ہوتا ہے۔

اب غور کیا جائے کہ صورت زیر بحث میں کرایہ دار عملاً اس سے یہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، جب کہ مالک مکان افزائش معاش میں اس سے پورا پورا فائدہ اٹھاتا ہے اور اکثر اوقات اسی مقصد سے ڈپازٹ کی رقم حاصل کرتا ہے۔

ان حالات میں غرباء کو ان کے حق سے محروم رکھنا اور اس رقم سے ہر طرح کا معاشی فائدہ اٹھانے کے باوجود اس کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دینا شریعت کی رحمت عامہ اور اس کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔

مدارس اور اداروں کی املاک کا حکم

۳ جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، بلکہ مدارس اور ادارے اس کے مالک ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، ملک العلماء کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"ولاتجب الزکوٰة فی سوائم الوقف والخیل المسبلة لعدم الملك و هذاالأن

فی الزکوٰۃ تملیکاً والتملیک فی غیر الملك لا یتصور.''[1]

تَرجَمہ: ''وقف کے مویشی اور وقف فی سبیل اللہ کے گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں، کیوں کہ زکوٰۃ میں مالک بنایا جاتا ہے اور جس چیز کا خود ہی مالک نہ ہو، اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔''

مال حرام پر زکوٰۃ کا حکم

❹ مال حرام کے سلسلہ میں اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر اصحاب مال تک رسائی ممکن ہو تو ان کو واپس کر دیا جائے، یہ ممکن نہ ہو تو کل کا کل فقراء پر خرچ کر دیا جائے اور صدقہ کی نیت بھی نہ کی جائے کہ آپ ﷺ نے مال حرام کو صدقہ کا محل قرار نہیں دیا ہے۔ لا صدقة فی غلول[2] مال حرام کو صدقہ نہ کیا ہو، لیکن وہ اس کی حلال کمائی سے ممتاز و مشخص ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ زکوٰۃ تو اس مال میں ہے جس کا وہ مالک ہو اور یہ شخص اس کا مالک ہی نہیں، لیکن اگر یہ حرام مال حلال کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو گیا کہ حساب و کتاب محفوظ نہیں رہا، حتیٰ کہ تمیز ممکن باقی نہیں رہی تو یہ گویا اس مال کا ''استہلاک'' ہے، استہلاک کی وجہ سے امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ اس مال کا ضامن قرار پاتا ہے، اس لئے اس مال پر اب اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور جب وہ اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہے اب اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

''لوخلط السلطان المال المغصوب بماله ملكه فتجب الزكوٰة فيه ويورث عنه لأنّ الخلط استهلاك إذا لم يمكن تمييز عندأبی حنيفة.''[3]

''لأن خلط دراهمه دراهم غيره عنده استهلاك إما علىٰ قولهما فلا ضمان فلا يثبت الملك.''[4]

تَرجَمہ: ''اگر سلطان نے مال مغصوب کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور وراثت جاری ہوگی کیوں کہ اس طرح مخلوط کر دینا کہ تمیز باقی نہ رہے، امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس مال کو ہلاک کر دینا ہے۔''

تَرجَمہ: ''کیوں کہ اپنے دراہم کو دوسرے دراہم کے ساتھ مخلوط کر دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک استہلاک ہے، صاحبین رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر چوں کہ وہ ضامن نہیں ہوتا اس لئے ملکیت بھی

[1] بدائع الصنائع: ۹/۲　[2] ترمذی　[3] در مختار علی الرد: ۲۱۷/۳　[4] حوالہ سابق

ثابت نہیں ہوتی۔"

شامی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ ہی نے قہستانی کے حوالہ سے لکھا ہے:

"ولا زكوٰة فى المغصوب و المملوك شراء فاسدا و المغصوب مالم يخلطه بغيره لعدم الملك."[1]

تَرجَمہ: "مال مغصوب میں اور ایسے مال میں کہ بیع فاسد کے ذریعہ اس کا مالک ہوا ہو، زکوٰۃ واجب نہیں مال مغصوب سے مراد وہ مال ہے جس کو دوسرے مال کے ساتھ مخلوط نہ کیا گیا ہو کہ وہ اس کی ملکیت ہی میں نہیں ہے۔"

پس رشوت و بینک انٹرسٹ کا اگر حساب محفوظ نہ ہو اور تمیز دشوار ہو جائے تو اب اس کو شامل کر کے پورے مال کے مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

دیون کی زکوٰۃ

حنفیہ کے یہاں جن دیون کے وصول ہونے کی توقع ہو، ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک صورت ایسے دین کی ہے جو کسی مال کے عوض میں واجب نہیں ہوتا، جیسے مہر وغیرہ، دین کی یہ صورت اس وقت زیر بحث نہیں ہے، مالی عوض کے طور پر واجب ہونے والے دیون کی دو قسمیں ہیں، ایک سامان تجارت کی قیمت اور اسی حکم میں قرض بھی ہے، اس کو "دین قوی" کہتے ہیں۔ اس مال کی زکوٰۃ دائن یعنی جس کا دین واجب ہے، اس پر واجب ہوتی ہے، البتہ اس کی زکوٰۃ مال پر قبضہ کے بعد واجب ہوگی اور گزرے ہوئے دنوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔

"أما القوى فهو الذى وجب بدلاً عن مال التجارة كثمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة أوغلة مال التجارة ولا خلاف فى وجوب الزكوٰة فيه."[2]

تَرجَمہ: "دین قوی وہ ہے جو مال تجارت کے بدلے واجب ہو، جیسے سامان تجارت، پارچہ جات، غلام یا مال تجارت کی کمائی، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے سامان تجارت کے ساتھ "بدل قرض" کا بھی صراحتاً ذکر کیا ہے۔[3] اصل میں سامان تجارت کا دین اس سامان کے بدل کا درجہ رکھتا ہے، اس طرح دین تجارت گویا سامان تجارت ہے اور سامان تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے، اس لئے زکوٰۃ واجب قرار دی جاتی ہے۔

[1] ردالمحتار: ۱۷۵/۳ [2] بدائع الصنائع: ۹۰/۲، المبسوط: ۱۹۵/۲، ردالمحتار: ۲۳۸/۳ [3] فتح القدير: ۱۲۳/۲

دوسری صورت ان دیون کی ہے جو مال ہی کے عوض میں ہو، لیکن سامان تجارت کی قیمت یا قرض نہ ہو، جیسے استعمالی کپڑے، رہائشی مکان وغیرہ کی قیمت، یہ دین فقہاء کے یہاں "دین وسط" سے موسوم ہے۔ دائن کو گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہے لیکن دین پر قبضہ کے بعد اس میں اور دین قوی کے حکم میں مفتی بہ قول کے مطابق امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں صرف اس قدر فرق کیا گیا ہے کہ دین قوی میں نصاب کے خمس (۱/۵) حصہ پر قبضہ ہوجائے تب ہی زکوٰۃ ادا کردینی ہے اور دین وسط میں ایک پورے نصاب کے مقدار رقم حاصل ہوجائے تو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں جوں جوں رقم ملتی جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرتا جائے، مقدار کی قید نہیں[1] البتہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بقول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ دین وسط میں بھی گزشتہ دنوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی[2] تاہم اکثر کتب میں امام صاحب کی وہی رائے نقل کی گئی ہے، جو پہلے مذکور ہوئی، ظاہر ہے کہ صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے میں احتیاط بھی ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے سہولت بھی۔

اس طرح دین کی ان ہر دو صورتوں میں "دائن" یعنی صاحب دین ہی پر زکوٰۃ عائد کی گئی ہے۔

یہ صورتیں ان دیون کی ہیں جن کے وصول ہونے کی امید تھی، جن دیون کی وصولی متوقع نہ ہو، اگر اتفاق سے وصول ہوجائیں تو ان کے گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بقول صاحب ہدایہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا ہے کہ "مال ضمار" میں زکوٰۃ نہیں ہے۔[3] ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی ایسے اموال پر زکوٰۃ واجب نہ ہونا نقل کیا ہے جن کی وصولی کی امید اٹھ چکی ہو۔[4]

ضمار کی مختلف صورتوں کے ذیل میں فقہاء نے دین قابل وصول اور ناقابلِ وصول کی صورتیں بھی واضح کی ہیں، چنانچہ ایسا مقروض جو قرض ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کو قرض کا اقرار بھی ہو، اس کے ذمہ واجب الاداء دین کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ اگر وہ تنگ دست ہو اور فی الحال اس سے قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، پھر بھی قول مشہور کے مطابق اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ لیکن حسن بن زیاد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ دائن اس مال سے نفع نہیں اٹھا پا رہا ہے۔

"لیس نصاباً لا نه لاینتفع به"[5]

نیز اگر مقروض ایسا دیوالیہ ہے کہ عدالت نے اس کو مفلس قرار دے دیا ہے تو ایسی صورت میں بھی امام محمد

---

[1] ملاحظہ ہوں سابقہ حوالہ جات [2] بدائع: ۹۰/۲ [3] هداية مع الفتح: ۱۲۲/۲، نصب الاية: ۳۳٤/
[4] فتح القدير: ۲۳/۲ - ۱۲۲ [5] فتح القدير: ۱۲۳/۲

رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس دین پر دائن کو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں چوں کہ کسی شخص سے دیوالیہ و مفلس ہونے کی وجہ سے تصرف کے اختیارات سلب نہیں کئے جاسکتے، اس لئے دین پر بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔[1] ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کہ اسلامی عدالت کا نظام مفقود ہے اور ہے تو اس کا دائرۂ اثر محدود ہے، کسی شخص کے عملاً دیوالیہ ہوجانے پر ہی اس کے مفلس قرار پانے کی بنیاد ہے، گو فقہاء کے یہاں یہ صراحت موجود ہے کہ عدالت سے اس کا فیصلہ نہ ہو تو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔[2] مگر ظاہر ہے کہ یہ بات دار الاسلام کے حالات کو سامنے رکھ کر کہی گئی ہے۔

غور کیا جائے تو ان صورتوں میں امام محمد اور حسن بن زیاد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کی رائے شریعت کے مجموعی مزاج سے قریب ہیں، اس لئے کہ زکوٰۃ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ مال نامی اور افزائش پذیر ہو، اور دیون چوں کہ مدیون کے پاس رہنے کی وجہ سے دائن کے حق میں منجمد اور غیر نامی ہیں اس لئے قیاس تو یہ ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہ ہو، چنانچہ مال ضمار کو اسی وجہ سے ہمارے یہاں زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

جیسا کہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"لأن المال إذالم يكن مقدور الإنتفاع به فى حق المالك لايكون المالك به غنياً."[3]

تَرْجَمَہ: "اس لئے کہ مال جب مالک کے حق میں ممکن الانتفاع نہ رہا ہو تو اس کی وجہ سے مالک غنی نہیں ہوسکتا۔"

البتہ فقراء کے حقوق اور نفع کی رعایت کرتے ہوئے اسے حکماً "نامی" تسلیم کیا گیا ہے، تب بھی ان مذکورہ صورتوں میں کہ دین کی وصولی کا امکان تجربہ ہے کہ کم ہوتا ہے، دائن کے حق میں اس مال کو غیر نامی قرار دیا جانا چاہئے۔

اسی طرح مدیون دین سے انکاری ہو، لیکن دائن کے پاس ثبوت فراہم ہو، ایسی صورت میں بھی قول مشہور یہی ہے کہ دائن پر اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔[4] لیکن عدالت کی پیروی میں جو سرگرانی ہے، غالباً فقہاء متاخرین کو اس کا تجربہ ہوا ہوگا، چنانچہ انہوں نے اس صورت میں بھی دائن کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیوں کہ گواہوں کو شہادت کے لئے تیار کرنا، پھر قاضی سے انصاف کی توقع مشکل ہے اور عدالت میں حاضری کی رسوائی ان سب سے سوا ہے۔[5]

اگر مدیون انکاری ہو اور ثبوت فراہم نہ ہو، تو اب حنفیہ متفق ہیں کہ اس دین پر زکوٰۃ نہیں، آئندہ اگر خلاف

---

[1] هداية مع الفتح: ١٦٨/٢ [2] بدائع الصنائع: ٨٩/٢ كتاب الزكوٰة [3] حوالۂ سابق
[4] هدايه مع الفتح: ١٦٧/٢ [5] ملاحظہ ہو عنايه على هامش الفتح، و فتح القدير: ١٢٤/٢

توقع دین وصول بھی ہوجائے تو اس پر زکوٰۃ نہیں۔[۱] بہر حال حاصل یہ ہے کہ وہ دین جو ضمار کے درجہ میں ہو، اس پر زکوٰۃ نہیں اور ضمار کی حقیقت کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں یوں ہے:

"المال الذی لاینتفع به مع قیام الملك."[۲]

تَرجَمَہ: "وہ مال جس پر ملکیت قائم رہنے کے باوجود اس سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔"

ایسا شخص جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہو، فقہاء حنفیہ کی متداول تحریروں میں غالباً صراحۃً اس کا ذکر نہیں، فقہاء شوافع نے ایسے دین کو غصب کردہ مال کے حکم میں رکھا ہے، امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول قدیم کے مطابق ان کی زکوٰۃ دائن پر واجب نہیں، قول جدید کے مطابق واجب ہے۔ علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"إن تعذر استیفاء ہ لإعسار من علیه أوجحوده ولابینة أو مطله أوغیبته فهو کالمغصوب وفی وجوب الزکوٰة فیه طرق..... والصحیح وجوبها."[۳]

تَرجَمَہ: "اگر دین کی وصولی مدیون کی تنگ دستی یا اس کے انکار اور گواہوں کی عدم فراہمی یا ٹال مٹول یا مدیون کی عدم موجودگی کی وجہ سے دشوار ہوجائے تو وہ مال مغصوب کے حکم میں ہے، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں...... صحیح یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب ہوگی۔"

دراصل فقہاء شوافع کے ہاں عمومی طور پر دیون میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانا گیا ہے۔ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ہدایہ کے حسب روایت مال ضمار میں بھی ان کے ہاں زکوٰۃ واجب ہے، حنفیہ کا عمومی نقطۂ نظر ان اموال کے متعلق جو مالک کے لئے ناقابل انتفاع ہو، یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر نصاب زکوٰۃ پر سال گزرنے تک بھی وصول نہ ہو پائے اور اس کی وجہ باوجود مطالبہ و تقاضا کے محض مدیون کی پہلو تہی ہو، تو دائن پر اس سال اس مال کی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فتاویٰ تاتارخانیہ کے ایک جزئیہ سے بھی روشنی پڑتی ہے:

"رجل له مال علٰی وال من الولاة وهو یقربه الاانه لایعطیه ولایعتدی علیه؟ قال یطلبه بباب الخلیفة فاذا طلب ولم یصل الیه فی سنة فلا زکوٰة علیه."[۴]

تَرجَمَہ: "ایک شخص کا والیان حکومت میں سے کسی پر دین ہو، اس کو دین کا اقرار بھی ہولیکن دین ادا نہ کرتا ہو، نہ تعدی کرتا ہو، فقہاء کہتے ہیں کہ بارگاہ خلیفہ میں اس سے مطالبہ کرے اگر اب بھی دین وصول نہ ہو تو جس سال دین وصول نہ ہو پائے اس سال کی زکوٰۃ اس شخص پر واجب نہ ہوگی۔"

---

[۱] بدائع الصنائع: ۸۹/۲ [۲] بدائع: ۸۸/۲ [۳] شرح مهذب: ۲۱/۶ [۴] تاتارخانیه: ۳۰۰

پراویڈنٹ فنڈ

پراویڈنٹ فنڈ کی رقم کا وہ حصہ جو تنخواہ سے کاٹ لیا جاتا ہے، اجرت ہے اس پر جو زائد رقم ملازمت کے اختتام پر دی جاتی ہے وہ انعام ہو یا اجرت، ملازم ابھی اس کا مالک نہیں، اس لئے اس پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ قابل بحث صرف فنڈ کا وہ حصہ ہے جو ملازمت کے درمیان تنخواہ سے کٹ کر جمع ہو۔

فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ اجرت کا شمار کس قسم کے دین میں ہے؟ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے تینوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔ (۱) دین قوی (۲) دین وسط اور (۳) دین ضعیف۔[۱] تاہم ظاہر روایت یہی ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کے تاتارخانیہ میں ہے:

"أما الأجرة ففي ظاهر الرواية عن أبي حنيفة رحمه اللّٰه تعالٰى هو نصاب قبل القبض لكن لا يلزمه الأداء مالم تقبض منه مائتي دراهم."[۲]

تَرجَمہ: "امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ظاہر روایت کے مطابق اجرت قبضہ سے پہلے ہی نصاب زکوٰۃ متصور ہوگی، لیکن جب تک پورے نصاب (۲۰۰ درہم) پر قبضہ نہ کرلے زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔"

تاہم دین قوی واوسط کی تعریف پر نظر کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارتوں میں اجرت سے "غلام" ہی کی اجرت مراد ہے، اس لئے کہ دین کی ان دونوں قسموں میں دین کے لئے مال کا عوض ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ غلام ہی کی خدمت حنفیہ کے یہاں مال کے درجہ میں ہے، اس طرح آزاد کی اجرت دین ضعیف قرار پاتی ہے، جس پر ملازمین کو ملکیت تو حاصل ہے، "ید" وقبضہ حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس رقم پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے دو متعارض فتاویٰ میں بھی ان کے حسب ایماء مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی جمیل احمد صاحب رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ اس رقم میں گزشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[۳]

حاجت اصلیہ

حاجت اصلیہ کا تعلق دراصل انسان کی شخصی ضروریات سے ہے، ان شخصی ضروریات میں زمانہ ومقام اور

[۱] مبسوط: ۱۹۶/۲ [۲] تاتارخانیہ: ۳۰۲/۲، ۳۰۳ [۳] امداد الفتاوی: ۴۸/۲ - ۴۴

اشخاص کے اعتبار سے تفاوت عین فطرت ہے، حاجت اصلیہ کی فقہاء نے جو تعریف کی ہے وہ اس طرح ہے:

"هی مايدفع الهلاك عن الانسان تحقيقاً كا لنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والثياب المحتاج إليها لدفع الحر أو ألبرد اوتقديرًاكالدين وكالات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لأهلها."[1]

تَرجَمَہ: "حاجت اصلیہ وہ چیزیں ہیں جو انسان سے ہلاکت کو دور کردیں، یہ کبھی حقیقتاً ہوگا، جیسے نفقات، رہائشی مکانات، آلاتِ دفاع، ٹھنڈک اور گرمی سے بچنے کے لئے کپڑے، کبھی معناً وتقدیراً ہوگا جیسے دین، صنعتی آلات، مکان کا ضروری سامان، سواری کے جانور اور اہل علم کے لئے علمی کتابیں۔"

بہ ظاہر اس بات سے کہ "حاجت اصلیہ سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ ہلاکت سے بچا جا سکے۔" احساس ہوتا ہے کہ حاجت اصلیہ کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن اوپر حاجت اصلیہ کے ذیل میں آنے والی جن اشیاء کا ذکر ہے ان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس کا دائرہ کس قدر وسیع ہے؟ انہوں نے ہلاکت جسمانی کی طرح ہلاکت معنوی کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے، یہاں تک کہ اہل علم کے لئے کتابوں کو حاجت اصلیہ کا درجہ دیتے ہوئے صراحت کی ہے کہ جہل ان کے لئے ہلاکت ہی کے درجہ میں ہے۔ "فإن الجهل عندهم كالهلاك"[2] ...... علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حاجت اصلیہ کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سامان بقاء اس میں داخل ہے۔

"لأنه من ضرورات حاجة البقاء وقيام البدن."[3]

تَرجَمَہ: "اس لئے کہ وہ قیام جسم اور بقاء انسانی کی ضروریات میں سے ہے۔"

لیکن غیر علماء کے لئے علمی کتابوں کو حاجت اصلیہ میں شمار نہیں کیا گیا ہے۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"وكتب العلم لغير أهلها ليست من الجوائج الأصلية"[4]

غور کیا جائے کہ فقہاء نے پیشہ ورانہ آلات حرفہ، حفاظتی اسلحہ اور موسمی لحاظ سے سرد وگرم لباس، اہل علم کے لئے اس کے موضوع کے مطابق مطالعہ کی کتابیں، جن کو عاجت اصلیہ کے زمرہ میں رکھا ہے، کا تعلق شخصی احوال سے ہے، جس میں تفاوت اور فرق کا پایا جانا فطری بات ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ ضروریات زمانہ اور حالات کے لحاظ سے متغیر ہوتی رہیں گی، لباس و پوشاک کا معیار بدلے گا، سواری میں فرق ہوگا، رہائشی اور سکونتی مکان میں

[1] تاتار خانیه: ۲۹۷/۲ [2] حواله سابق [3] بدائع الصنائع: ۹۱/۲ [4] طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۸۹

نقشہ اور سہولتوں کے لحاظ سے فرق واقع ہوگا اور یہ ساری چیزیں حاجت اصلیہ میں داخل ہوں گی ...... البتہ یہ ضرور ہے کہ فقہاء نے "حاجت اور تحسین و زینت" کے درمیان جو فرق کیا، اس کا لحاظ رکھا جائے گا اور حرمت زکوٰۃ کا حکم متعین کرتے وقت اس کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء ومساکین ہیں، پس حاجت اصلیہ کا دائرہ اتنا وسیع نہ ہو جائے کہ مرفہ الحال لوگ بھی مستحقین زکوٰۃ کی صف میں آ جائیں۔

طویل الاجل ترقیاتی قرضے وجوب زکوٰۃ میں مانع ہیں یا نہیں؟

وہ شخص جو اپنی موجودہ مالیت کے اعتبار سے صاحب نصاب ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مدیون اور مقروض بھی ہو تو کیا یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا؟ اگر مانع ہو تو نصاب میں سے دین منہا کرنے کے بعد مقدار نصاب باقی نہ رہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور منہائی کے بعد بھی نصاب باقی رہ جائے تو اتنی مقدار زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوگی اور اگر دین زکوٰۃ میں مانع نہ ہو تو پھر پورے مال میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہیں، اکثر فقہاء نے دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالىٰ تو اس کے قائل ہیں ہی[1] ابراہیم نخعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ، سیّدنا عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُمَا اور حسن بصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے[2] ائمہ اربعہ میں امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کا قول جدید (جس پر فقہ شافعی میں فتویٰ ہے) یہ ہے کہ زکوٰۃ بہر حال تمام موجودہ اموال میں واجب ہوگی اور دین زکوٰۃ میں مانع نہیں ہوگا[3] یہی رائے امام مالک رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے استاذ ربیعۃ الرائے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالىٰ کے استاذ حماد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی بھی ہے[4] علامہ ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے بھی اپنے مخصوص مزاج کے مطابق بڑے شد و مد سے اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے[5]

مانعین کی دلیلیں

پہلا گروہ جو دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع قرار دیتا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

❶ حضرت عثمان غنی رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: یہ تمہارے زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ ہے، پس جس کے ذمہ قرض باقی ہو، اسے چاہئے کہ پہلے دین ادا کردے پھر زکوٰۃ ادا کرے[6]

❷ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُمَا سے مروی ہے کہ کسی شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور کسی اور کے

---

[1] المغنی: ۳۴۲/۲ [2] موسوعة فقه ابراهيم النخعي: ۵۲۴/۱، موسوعة فقه عمر: /۳۵۴، موسوعة فقه عبدالله بن عباس: ۱۰/۲، موسوعة فقه الحسن البصري: ۴۷۳/۲ [3] شرح مهذب: ۲۱/۶ [4] المغني: ۳۴۲/۲، مصنف ابن ابی شيبة: ۱۹۴/۳ [5] المحلى: ۲۲۰/۴ [6] مؤطا امام محمد: ۱۲۸، مصنف ابن ابی شيبه: ۱۹۴/۳، الاموال: ۴۳۷

اس پر ہزار درہم واجب ہوں تو ایسے شخص پر زکوٰۃ نہیں۔[1]

❸ آں حضور ﷺ نے اغنیاء (مال داروں) پر زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، یہ مضمون متعدد حدیثوں سے ثابت ہے اور جو شخص دین کی ادائیگی کا خود محتاج وضرورت مند ہو اور نادہند ہونے کے جرم میں قید وبند کی صعوبتوں سے بھی دو چار ہوسکتا ہو، اس کو کیوں کر غنی سمجھا جاسکتا ہے؟

❹ مدیون ہونے کی وجہ سے گویا بہ قدرِ دین مال پر مالک کی ملکیت ہی قائم نہیں، ظاہر ہے جب مال پر ملکیت ہی نہ ہو تو اس مال کی زکوٰۃ کیوں کر واجب ہوگی؟

❺ دین کی زکوٰۃ صاحب مال یعنی دین کے اصل مالک پر واجب قرار دی جاتی ہے تو اگر مدیون پر بھی زکوٰۃ واجب ہو تو ایک ہی مال پر دوہری زکوٰۃ عائد ہوجائے گی، حالاں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔[2]

مثبتین کا نقطۂ نظر

جن لوگوں نے دین کے باوجود موجودہ مالیت کو دیکھتے ہوئے زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم عام ہے اور ہر اس شخص پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے جو نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو، مدیون اور غیر مدیون کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، خود حنفیہ بھی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین کو مانع نہیں مانتے۔[3] قریب قریب یہی بات علامہ ابن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ظاہری نے بھی لکھی ہے۔[4] حقیقت یہ ہے کہ فقہاء شوافع نے زکوٰۃ میں ٹیکس اور موٴنت کے پہلو کو غالب رکھا ہے، جمہور فقہاء نے عبادت کے پہلو کو غالب رکھا ہے کہ عبادات میں شریعت کا عمومی مزاج سہولت اور تسامح ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں نابالغ اور مدیون کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں اور شوافع کے یہاں واجب ہے ان دونوں گروہوں کے دلائل سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دین کا زکوٰۃ میں مانع ہونا مزاج شریعت سے زیادہ قریب ہے، ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ میں: "الأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكوٰة عن المديون"[5]

کون سے دیون مانع زکوٰۃ ہیں؟

جو لوگ دین کو زکوٰۃ میں مانع مانتے ہیں، ان کے یہاں بھی دین کی مختلف اقسام کی گئی ہیں اور احکام کی تفصیلات میں اختلاف پایا جاتا ہے:

❶ اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین مانع نہ ہوگا۔[6]

---

[1] المغني: ٣٤٢/٢ [2] البحر الرائق: ٢١٩/٢ [3] شرح مهذب [4] المحلى: ٢٢٠/٤ [5] بداية المجتهد

[6] ردالمحتار: ١٧٦/٣، الثمر الداني للقيرواني: ٣٣٤، المغني: ٣٤٢/٢

❷ مالکیہ نے اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے درمیان فرق کیا ہے کہ اموال ظاہرہ یعنی مویشی اور زمینی پیداوار میں دین مانع زکوٰۃ نہیں ہوگا، اموال باطنہ یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت وغیرہ میں مانع ہوگا، یہی ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی بھی ہے۔[1]

❸ حنفیہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ دین کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک وہ جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہو، یہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا، جیسے کسی شی کی قیمت، اجرت و کرایہ، بیوی کا نفقہ نیز زکوٰۃ، عشر اور خراج جو کو اللہ کے لئے نکالا جاتا ہے، لیکن اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، (۲) وہ دین جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے نہ ہو، وہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہ ہوگا، جیسے نذر، کفارات اور حج[2] صدقۃ الفطر، قربانی اور حج کی مطلوبہ قربانی۔[3]

لیکن اصل میں جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ دین کے مانع زکوٰۃ ہونے میں دین حال (جلد ادا طلب) اور دین مؤجل (دیر سے ادا طلب) کے درمیان کچھ فرق ہے یا نہیں؟ عام طور پر متقدمین کا رجحان اسی طرف ہے کہ دین ہر صورت میں مانع زکوٰۃ ہے، فوری ادا طلب ہو یا دیر سے، لیکن مشائخ کا ایک گروہ شروع سے دین مؤجل کے مانع ہونے سے انکار کرتا ہے، خود امام کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے: **وقال بعض مشائخنا ان المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة.**[4]

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

> **"وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل؟ فى طريقة الشهيد لارواية فيه و إن قلنا: لا. فله وجه و إن قلنا: نعم. فله وجه، ولوكان عليه مهرلإمرأ ته وهو لا يريد أداء ه لا يجعل مانعا من الزكوٰة ذكره فى التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا ...... وقال بعضهم إن كان مؤجلا لايمنع لانه غير مطالب به عادة."**[5]

تَرجَمَہ: "کیا دین مؤجل بھی دین معجّل کی طرح مانع زکوٰۃ ہوگا؟ حاکم شہید کے طریق میں اس سلسلہ میں کوئی روایت موجود نہیں، اگر ہم کہیں کہ مانع ہوگا تو ایسا بھی ایک قول ہے اور اگر کہیں کہ مانع نہیں ہوگا تو ایک قول ایسا بھی ہے۔ بیوی کا مہر واجب ہو اور ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو زکوٰۃ سے مانع نہ ہوگا، تحفۃ الفقہاء میں بعض فقہاء سے ایسا ہی نقل کیا گیا ہے کیوں کہ اس کو دین شمار نہیں کرتے، اس

---

[1] المغنى: ٣٤٢/٢ [2] خلاصة الفتاوىٰ: ٢٤٠/١ [3] فتح القدير: ١١٨/٢، ردالمحتار: ١٧٧/٣، بدائع الصنائع: ٨٦/٢
[4] بدائع: ٨٤/٢ [5] فتح القدير: ١١٩/٢، ١٢٠

لئے کہ عادۃ اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے دین موجل کے سلسلہ میں طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ایسے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے تھے۔ نیز شامی نے قہستانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بعض اہل علم کی یہ بات نقل کی ہے کہ صحیح یہی ہے کہ یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہیں۔

"(قوله أومؤ جلا) عزاه فى المعراج إلى شرح الطحاوى وقال: وعن أبى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ لايمنع وقال الصدر الشهيد: لارواية فيه ولكل من المنع وعدمه وجه، زادالقهستانى عن الجواهر والصحيح أنه غير مانع."[1]

فتاویٰ تاتارخانیہ میں نجم الائمہ سرخکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے واسطہ سے ان مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ دین موجل وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں ہے۔

"وذكر نجم الأئمة السرخكى عن مشائخه أنه لايمنع."[2]

اور عورتوں کے مہر موجل کے سلسلہ میں بھی بعد کے مشائخ کا عام رجحان یہی رہا ہے کہ وہ وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں، اور بزدوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس رائے کی تحسین کرتے ہوئے کہا ہے۔ وأنه حسن.[3]

فقہاء کی ان عبارات سے واضح ہے کہ مشائخ احناف میں ایک قابل لحاظ تعداد ان لوگوں کی ہے جو دین موجل کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے ہیں، خود صاحب مذہب امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے اور قہستانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے بلند پایہ فقیہ نے اس رائے کا صحیح و معتبر ہونا نقل کیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں معتدل نقطۂ نظر

زکوٰۃ کے اس مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ضروری ہے کہ فقہی جزئیات سے پرے اٹھ کر شریعت کے مقصد و منشاء اور احکام زکوٰۃ کی روح کو بھی ملحوظ رکھا جائے، ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کی روح یہ ہے کہ انسان اپنے مال میں خدا کے واسطہ سے اس کے غریب بندوں کا حق بھی محسوس کرے اور غرباء پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جہاں وجوب اور عدم وجوب دونوں پہلو موجود ہوں، وہاں اس پہلو کو ترجیح دی جائے جس میں فقراء کو فائدہ ہوتا ہو...... اب صورت حال یہ ہے کہ اس زمانہ میں تجارت اور کاروبار کے لئے ترقیاتی قرضوں کا رواج عام ہے جو طویل مدت میں اور آسان اقساط پر ادا طلب ہوتے ہیں۔ مقروض اس

[1] ردالمحتار: ۲/۵ [2] تاتار خانیہ: ۲/۲۹۲ [3] هنديه: ۱/۱۷۳

پیسہ سے بڑے بڑے معاشی فائدے حاصل کرتا ہے اور یہ رقم اس کے پاس جامد نہیں ہوتی بلکہ گردش میں رہتی ہے اور فقہاء کی زبان میں یہ بالفعل مال نامی کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر اس دین کو زکوٰۃ سے مانع قرار دیا جائے تو فقراء ہمیشہ اپنے حق سے محروم رہیں گے، اس لئے جیسے متاخرین علماء نے بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر عورتوں کے دین مہر کو زکوٰۃ میں مانع نہیں مانا ہے، یہ بات عین مناسب ہے کہ طویل مدتی استثماری دیون (ترقیاتی قرضوں) میں ہر سال کی ادا طلب قسط کو اس سال کی زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے اور باقی مالیت پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے، اس پر فقہاء کے اس جزئیہ سے بھی روشنی ملتی ہے جس میں بیوی کے نفقہ کے دین کو زکوٰۃ سے مانع نہیں مانا گیا ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نفقہ ایک ساتھ واجب نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے واجب ہوتا ہے۔

"لأنهاتجب شيئا فشيئاً فتسقط إذالم يو جد قضاء القاضى أوالتراضى."[1]

کمپنی پر زکوٰۃ

مشترک اموال پر زکوٰۃ صرف مویشیوں کی صورت میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے ہاں واجب ہوتی ہے۔ حنفیہ کے ہاں مویشیوں کا اشتراک بھی زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مؤثر نہیں ہے۔

"قال أصحا بنا إذا كان النصاب بين خليطين لا تجب فيه الزكوٰة."[2]

حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لاتجب الزكوٰة عندنا فى نصاب مشترك من سائمة و مال تجارة وان صحت الخلطة فيه باتحاد اسباب."[3]

اس لئے کمپنی کے شرکاء کی انفرادی حالت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ پوری کمپنی کا۔

ہیرے اور جواہرات

زکوٰۃ چوں کہ عبادات میں سے ہے اور نصوص نے زکوٰۃ کے اموال و مقادیر کی تعیین کی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، زمین سے نکلنے والی معدنیات میں صرف سونا اور چاندی ہی میں زکوٰۃ واجب ہے، دوسری دھاتیں کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہوں اگر تجارتی مقصد کے لئے جمع نہ کی گئی ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابواسحاق شیرازی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

---

[1] بدائع: ٢/٧٨٥، امداد الفتاوىٰ: ٢/٩٨ فتاوىٰ دارالعلوم: ٦/٤٦

[2] تاتار خانيه: ٢/٢٩٧ [3] درمختار على هامش الرد: ٣/٢٣٥

"وان وجد شيئاً غيرالذهب والفضة كا لحديد والرصاص والفيروزج والبلور وغير هما لم تجب فيه الزكوٰة."[1]

ترجمہ: "اگر سونے، چاندی کے علاوہ کوئی اور دھات حاصل ہو، جیسے لوہا، سیسہ، فیروز اور بلّور تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔"

شارح نورالایضاح کا بیان ہے:

"ولازكوٰة فی الجواهر واللاٰ لی إلا أن يتملكها بنية التجارة كسائرالعروض"[2]

ترجمہ: "جواہر اور موتیوں میں زکوٰۃ نہیں، سوائے اس کے کہ بہ نیت تجارت اس کا مالک ہو، ایسی صورت میں دوسرے سامان تجارت کی طرح اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔"

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وأما اليو اقيت واللاٰلی والجواهر فلا زكوٰة فيها و إن كانت حليا إلأن تكون للتجارة."[3]

ترجمہ: "یاقوت، موتی اور جواہر میں زکوٰۃ نہیں گو وہ زیورات کی شکل میں ہوں، سوائے اس کے کہ تجارت کے لئے ہو۔"

ہاں! اگر تجارت کی نیت سے یہ معدنیات خریدی جائیں، تو اب سامان تجارت ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر خرید کرتے وقت محض رقم کو محفوظ کر دینا مقصود تھا، بعد کو فروخت کر دے تو خیال ہوتا ہے کہ اب بھی اس کا شمار اموال زکوٰۃ میں نہیں ہوگا۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی اس وضاحت سے اس سلسلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے کہ:

"الأصل أن ماعدا الحجرين والسوائم إنما يزكیٰ بنية التجارة عندالعقد فلونوى التجارة بعد العقد أو إشتریٰ شيئا للقنية ناويا انه إذا وجد ربحا باعه لا زكاة عليه."[4]

ترجمہ: "اصل یہ ہے کہ سونے چاندی اور مویشی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اسی وقت زکوٰۃ ہوگی جب کہ معاملہ کرتے وقت تجارت کی نیت ہو، اگر معاملہ کے بعد تجارت کی نیت کی یا کوئی چیز برائے استعمال خریدی اور ارادہ ہو کہ نفع آجائے تو بیچ دے گا، ایسی صورت میں بھی اس پر زکوٰۃ واجب

[1] المهذب مع المجموع: ۷۷/۱ [2] مراقی الفلاح مع حاشية الطحطاوی: ۳۹۱

[3] الفتاویٰ الهنديه: ۱۸۰/۱ [4] طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۹۱

نہیں۔"

اموال تجارت کی زکوٰۃ میں کس نرخ کا اعتبار ہوگا؟

سامان تجارت کی زکوٰۃ میں قیمت خرید کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ سامان کی موجودہ قیمت معتبر ہوگی، البتہ کس وقت کی قیمت معتبر ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس وقت مال پر سال گزرا اور زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَهُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس وقت زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

"و إن أدىٰ من قيمته يعتبر يوم الوجوب وهو تمام الحول عند الإمام وقالا يوم الأداء لمصرفها."[1]

تَرجَمۂ: "اگر قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرے، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یوم وجوب یعنی اختتام سال کا اعتبار ہوگا، صاحبین رَحِمَهُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس دن کی قیمت کا جس دن مصرف زکوٰۃ میں اس کو ادا کرے۔"

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ایک مثال سے اس مسئلہ کو واضح کیا گیا ہے:

"رجل له مائتا قفيزحنطة للتجارة حال عليها الحول و قيمتها مائتادرهم حتى وجبت عليها الزكوٰة فإن أدىٰ من عينها أدى ربع عشر عينها خمسة أقفزة حنطة و إن أدىٰ من قيمتها ربع عشر القيمة أدىٰ خمسة دراهم فإن لم يؤد حتى تغير سعر الحنطة إلى زيادة وصارت تساوى أربع مائة. فإن أدى من عين الحنطة أدىٰ ربع العشر خمسة أقفزة بالاتفاق و إن أدى من القيمة أدىٰ خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذى هو يوم الوجوب عند أبى حنيفة و عندهما يؤدى عشرة دراهم قيمتها يوم الأداء."[2]

تَرجَمۂ: "ایک شخص کے پاس تجارت کے دوسو قفیز گیہوں ہوں، جس پر سال گزر جائے، اس کی قیمت دوسو درہم ہو تو، زکوٰۃ واجب ہوگئی، اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا کرے، تو چالیسواں حصہ یعنی پانچ قفیز ادا کرنا ہوگا اور اگر چالیسواں حصہ کی قیمت ادا کرنا چاہے، تو پانچ درہم ادا کرے گا اور اگر ادا نہ کر پائے یہاں تک کہ گیہوں کی قیمت بڑھ گئی اور چار سو درہم ہوگئی تو اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا

---

[1] مراقی الفلاح: ۳۹۱، هندیه: ۱/۱۸۰ [2] تاتار خانیه: ۲/۲٤۲

کرنا چاہے تو بالاتفاق وہی پانچ قفیز ادا کرے گا اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یوم وجوب یعنی جس دن سال تمام ہوا ہے اسی دن کی قیمت کے لحاظ سے پانچ درہم ادا کرے گا اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ادائیگی زکوٰۃ کے دن کے اعتبار سے دس درہم۔"

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی قول صحیح وجدید اس سے قریب ہے۔ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"فلوأخر إخراج الزكاة حتىٰ نقصت القيمة إلى مأة دراهم نظر إن كان ذلك قبل إمكان الاداء ..... لزمه على الجديد الصحيح درهمان ونصف ولو اخرا لإخراج فبلغت القيمة أربع مأة فإن كان قبل إمكان الأداء وقلنا هو شرط الوجوب لزمه على الجديد عشرة دراهم."[1]

تَرْجَمَہ: "اگر زکوٰۃ کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ قیمت گرگئی اور بجائے دوسو درہم کے سو درہم ہو گئی، تو دیکھا جائے گا اگر یہ اس سے پہلے ہوا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی ممکن ہوتی تو قول جدید اور صحیح قول کے مطابق ڈھائی درہم (یعنی اسی قیمت کے لحاظ سے) زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اگر زکوٰۃ ادا کرنے میں تاخیر کی، اور قیمت چارسو درھم ہوگئی، تو اگر قیمت میں یہ اضافہ اس سے پہلے ہوگیا کہ زکوٰۃ ادا کرنا ممکن ہوسکے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ یہی وجوب ادائیگی کی شرط ہے، تو قول جدید کے مطابق اسے دس درہم ادا کرنے ہوں گے۔"

خیال ہوتا ہے کہ صاحبین کی رائے زیادہ قرین صواب ہے؛ اس لئے کہ زکوٰۃ میں اصلاً وہ شئ واجب ہوتی ہے جس کی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، قیمت وہ اس کے بدل اور عوض کے بطور ادا کرتا ہے، تو ضرور ہے کہ ادائیگی کے وقت وہ اتنی رقم ادا کردے جس میں اس سامان کا بدل بننے کی صلاحیت موجود ہو، دوسرے فی زمانہ قیمت میں اتار کم ہی ہوتا ہے، قیمت میں اضافہ کی شرح زیادہ ہے تو ادائیگی کے وقت کی قیمت کا اعتبار کرنے کی صورت فقراء کے لئے زیادہ نفع کی توقع ہے اور یہ بجائے خود زکوٰۃ کے احکام میں ایک اہم وجہ ترجیح ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سونے اور چاندی میں سے اس چیز کے ذریعہ اشیاء کی قیمت لگانے کو کہتے ہیں جن میں فقراء کے لئے نفع ہو۔

امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

[1] شرح مهذب: ٦٩/٢

"لا بد فی اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم لأداء الزكوٰة فيقومها بأنفع النقدين."[1]

اب اگر تھوک سے فروخت کرنے والی دکان ہے تو ظاہر ہے کہ تھوک کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور "ریٹیل سیل" کا کاروبار ہے تو اسی قیمت کا اعتبار ہوگا، دونوں طرح خرید وفروخت کرتا ہو تو "تقويم بالأنفع" کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھٹکر قیمت کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کرے .... جو اراضی، زمینوں کے تجارتی کاروبار کے مقصد سے لی جائیں وہ تجارتی سامان ہونے کی وجہ سے اموال زکوٰۃ میں شامل ہیں، ان کی موجودہ معروف قیمت کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، نہ کہ مستقبل میں متوقع قیمت کے لحاظ سے، اوپر فقہاء کی جو آراء ذکر کی گئی ہیں ان کا حاصل یہی ہے۔

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

شیئرز کے سلسلہ میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ کمپنی کا کام فقہی نقطۂ نظر سے تجارت اور خرید وفروخت کے ذیل میں آتا ہے یا اجارہ کے دائرہ میں؟ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود خرید وفروخت کے علاوہ اگر ایسی صنعت بھی ہو کہ اس کا اثر مصنوعات میں باقی رہتا ہو جیسے کپڑے کا رنگ، دباغت کا تیل اور مشینوں کی مرمت میں پرزوں کی تبدیلی وغیرہ، تو اس کا حکم بھی تجارت کا ہوگا اور ان اشیاء کا شمار بھی سامان تجارت میں کیا جائے گا؛ اس لئے ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"إن كان شيئاً يبقىٰ أثره فی المعمول فيه كالصبغ والزعفران والشحم الذی يدبغ به الجلد فإنه يكون مال التجارة."[2]

تَرجَمَہ: "ایسی چیز جس کا اثر زیرعمل شئ میں باقی رہتا ہو جیسے رنگ، زعفران چمڑے کو دباغت دینے والی چربی، تو یہ مال تجارت شمار ہوگی۔"

کمپنی کے ایسے کاروبار جس میں مشینوں اور آلات کا استعمال اس طرح ہوتا ہو کہ یہ اپنی حالت پر باقی رہیں اور مصنوعات میں تیاری کے بعد ان کا اثر باقی نہ رہے، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

"وما لايبقىٰ له أثر فی العين بحيث لا يرىٰ كالصابون والأشنان فلا زكوٰة فيه."[3]

اسی حکم میں صنعتی آلات ہیں:

---

[1] المبسُوط: ۱۹۱/۲ [2] بدائع الصنائع: ۹۰/۲ [3] تاتارخانیہ: ۲۴۰/۲

"وأما الآلات الصناع و ظروف أمتعة التجارة لاتكون مال التجارة." [1]

اسی طرح اجارہ پر مبنی کاروبار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

"إذا اشترىٰ جوالق بعشرة آلاف دراهم ليؤاجرها من الناس فحال عليها الحول فلا زكوٰة فيهالأنه اشتراها للغلة لا للتجارة فإن كان فى نيته أنه يبيعها آخرا فلا عبرة لهذا وكذالك الجواب فى إبل الحمالين و حمرالمكارين." [2]

تَرجَمہ: "اگر دس ہزار درہم میں اونی گون خریدی کہ اس کو لوگوں کو کرایہ پر دے گا اور سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں؛ اس لئے کہ اس نے اس کو آمدنی کے لئے خریدا ہے نہ کہ تجارت کے لئے، اگر اس کی یہ بھی نیت ہو کہ بعد میں اس کو فروخت کردے گا تو اس کا اعتبار نہیں، یہی حکم بار برداری اور سفر کے اونٹوں اور کرایہ کے گدھوں کا ہے۔"

لہٰذا جو کمپنی تجارتی کاروبار کرتی ہو اس کے حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جو کمپنی اس دائرہ میں نہ آتی ہو، اس میں اصل لگایا ہوا سرمایہ تو سامان اجارہ کے حکم میں ہوگا اور اس کی قدر میں جو اضافہ ہوا ہے وہ نفع متصور ہوگا اور اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، یہ تو شیئرز کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں اصل حکم ہے، لیکن موجودہ زمانہ میں شیئرز کی خرید وفروخت ایک مستقل تجارت ہے، لوگ تجارت ہی کی نیت سے شیئرز خرید کرتے ہیں اور اس سے نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے موجودہ تعامل کو دیکھتے ہوئے شیئرز مطلقاً مال تجارت کے حکم میں ہے، لہٰذا کمپنی خواہ تجارتی ہو یا صنعتی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ اموال تجارت کی زکوٰۃ کے ذیل میں مذکور ہوا، شیئرز میں اس کے موجودہ نرخ کا اعتبار ہوگا، جہاں تک باؤنڈز کی بات ہے تو اس کی حیثیت دین قوی کی ہے؛ اس لئے قرض کی وصولی کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی، سود کی شکل میں جو رقم حاصل ہو وہ تو حرام ہونے کی وجہ سے کل کی کل کو صدقہ کردینا واجب ہے، لیکن اگر اس شخص نے صدقہ نہ کیا ہو تو پھر اس کا حکم بھی زکوٰۃ کے باب میں دوسرے اموال حرام کا سا ہوگا، مال حلال کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ سودی رقم کا حساب بھی محفوظ نہ رہے تو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کے مطابق دوسرے اموال کے ساتھ ملا کر اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

هذا ما عندى والله اعلم با لصواب.

---

[1] بدائع: ۹۰/۲ [2] تاتارخانیہ: ۲۴۱/۲

عشر وخراج سے متعلق کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سیمینار منعقدہ ۳۱ر دسمبر ۹۳ء تا ۳ر جنوری ۹۴ء، جامعہ دارالسلام عمر آباد میں عشر وخراج سے متعلق نئے مسائل پر بحث ہوئی۔ اس سیمینار کا سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا۔ جن میں پہلا، چوتھا اور پانچواں محور اراضی ہند کی شرعی حیثیت اور عشر وخراج کی بابت ابھرنے والے جدید مسائل سے متعلق سوالات پر مشتمل تھے۔ یہ تحریر ان ہی سوالوں کے جواب ہیں۔

محور دوم وسوم ہندوستانی اراضی کے تاریخی اور قانونی جائزہ سے متعلق سوالات پر مبنی ہیں۔ اس تحریر میں اس پہلو کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا ہے۔ جو لوگ اس کی تفصیل دیکھنا چاہیں وہ اکیڈمی کے ''مجلّہ فقہ اسلامی'' (نمبر: ٦، اول ودوم) کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔''

سوالنامہ

محور اول......عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت، تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محور دوم......اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

❶ محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے تک ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا، اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کردی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کوئی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

❷ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محور سوم...... ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

❶ مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

❷ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت وحیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں اور آزادی کے بعد سے لے کر اب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں۔ ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم...... اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

❶ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

❷ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

❸ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

❹ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے؟

❺ احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

❻ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

محور پنجم

❶ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا

تو وہ نصاب کیا ہے؟

❷ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لئے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

❸ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لئے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لئے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ کئے جائیں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟

❹ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لئے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

❺ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کئے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

❻ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں، پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں لگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

❼ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب

محور اول ...... عشری و خراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں۔ مسلمانوں کی تمام ہی

اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک عشر وخراج کا اجتماع نہیں ہوسکتا، اس لئے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

❶ عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

❷ عشر وخراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے، گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لئے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، پس مسلمانوں پر تو عشر بہر صورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہوجائے گا۔

❸ عشر کا وجوب کتاب وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد وقیاس پر مبنی ہے، لہٰذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لئے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟[1]

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابوبکر جصاص رازی اور امام سرخسی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

❶ حضرت عبداللہ ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: عشر وخراج ایک زمین میں جمع نہیں ہوسکتا...... اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

❷ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، پس حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضرور تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

[1] المجموع: ۵۴۹/۲

۳ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل وانصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم وجابر فرماں روا بھی، اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

۴ خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کئے جانے والے علاقوں میں وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجوب کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔[1]

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

۱ کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہوجائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

۲ کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیا گیا، اب وہ بھی عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیرہ مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کرلی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

۳ جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لئے عشری زمین شمار ہوگی۔[2] امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔[3]

۴ اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنالیا گیا تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کے عشری وخراجی ہونے کا مدار گردوپیش کی زمین کے عشری وخراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا، اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی

[1] احکام القرآن للجصاص: ۱۷/۳، ۱۹، المبسوط: ۲۰۸/۲ [2] کتاب الخراج لابی یوسف: ٦٩ حد ارض العشر من ارض الخراج [3] البحر الرائق: ١٠٤/٥، بدائع الصنائع: ١٧٦/٢

سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جارہا ہو تو اس میں بھی خراج واجب ہوگا۔[۱]

خراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں:

❶ مسلمانوں نے بزور قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیگی بعد کو اس زمین کو مسلمان خرید لیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کرلیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہو جائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔[۲]

❷ وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائیگی طے پائے۔[۳]

یہ تو ابتداء عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خراجی زمین عشری ہو جاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنا پڑے گا۔

محورِ چہارم......اراضی ہند میں عشر وخراج کا مسئلہ

❶ ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے؛ اس لئے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر وخراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں۔[۴] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہر حال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشاء یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو، اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہیں رہی اور خراج عائد نہیں رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا؛ اس لئے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہئے۔

مولانا عبد الصمد رحمانی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں۔ جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے۔ مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے۔

---

[۱] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ [۲] البحر الرائق: ۱۰۹/۵ [۳] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ [۴] دیکھئے: المغنی: ۳۱۲/۲

''سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

(۲) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۳) موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں، مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

(۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بہ طریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

(۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید وفروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہے۔

(۶) مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید وفروحت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا؟

(۷) انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

(۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بہ طریق معافی زمین دی. مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

(۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوئی یا بنابر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوئی ہو۔

(۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔

(۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خرید کیا ہے۔

(۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمینیں عشری ہیں اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جن میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے۔ یعنی بادشاہِ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لئے ظاہر حال کا لحاظ کر کے

مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہئے۔''[۱]

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرفِ آخر ہے!

جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا معلوم نہ ہو

۲ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو ان میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید واستثناء مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائیگی کا حکم فرمایا ہے:

''وآتوا حقه يوم حصاده''[۲]

ترجمہ: ''کٹائی کے دن ان کا حق ادا کرو۔''

اس آیت میں اکثر مفسرین وفقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔[۳] علامہ کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

''الأراضي لاتخلوا عن مئونة إما العشر و إما الخراج والا بتداء بالعشر فى ارض المسلم أولىٰ لان فى العشر معنى العبادة وفى الخراج معنى الصغار.''[۴]

ترجمہ: ''زمین ''مئونت'' سے خالی نہیں ہوگی، یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لئے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔''

حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عشر کی بابت لکھا ہے:

''لانه اليق بالمسلم.''[۵]

سرکاری مال گزاری اور خراج کا مصرف

۳ خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے، غرض یہ بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لئے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہئے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کئے جانے اور نہ کئے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذرای چوں

---

[۱] كتاب العشر والزكوٰة: ۵۸، ۱۶۰ [۲] الانعام: ۱۴۱ [۳] بدائع الصنائع: ۱۶۹/۲

[۴] بدائع: ۱۷۶/۵۸/۲ [۵] درمختار على هامش الرد: ۲۹۰/۶، باب العشر والخراج والجزية

کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لئے صرف نہیں کرتی، اس لئے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم ونسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کے دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مدِ خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ وثالثها حواه مقاتلون[1] یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہوجائے اور جبراً زکوٰۃ وخیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کریں تو زکوٰۃ دوبارہ ادا کرنی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لئے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں، علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے بقول

"أماالخرج فلايفتون بإعادته لانهم مصارفه إذاهل البغي يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة."[2]

تَرجَمہ: ''خراج کی دوبارہ ادائیگی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لئے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔''

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس مسئلہ کو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے۔ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"إن أرض الخراج لايجب إلاعلىٰ من هومن أهل دارنا لانه حكم من احكام المسلمين و حكم المسلمين لايجرى إلاعلىٰ من هو من دارالاسلام."[3]

تَرجَمہ: ''زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو؛ اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔''

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیرنگیں، لیکن انہیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو، تو علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی جہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا؛ اس لئے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلاء حاصل ہے۔

[1] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۳/۳ [2] ردالمحتار: ۲٤/۲ [3] كتاب العشرو الزكوٰة: ص: ۱۵۱

"لاستيلاء المسلم عليهم." [1]

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

❺ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کئے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی، اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

① رسول اللہ ﷺ نے قدرتی پانی سے سیرابی کی صورت میں ۱۰ر فیصد اور دوسری صورت میں ۵ ر فیصد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثناء مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہر صورت ۱۰ر فیصد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون ومطالبات سے فارغ ہونے کی، اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

② کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے، کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لئے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"ولايحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقى أو عمارة أوأجر الحافظ أواجر العمال أو نفقة البقر." [2]

تَرجَمہ: "صاحب زمین کے لئے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آباد کاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثناء نہیں ہوگا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

---

[1] ردالمحتار: ۳/۲۷۷، ط: پاکستان
[2] بدائع: ۲/۶۲ کتاب الزکوٰۃ

"یجب العشر فی الأول ونصفه فی الثانی بلارفع أجرة العمال ونفقة البقر وکری الانهار وأجرة الحافظ ونحو ذلك." [1]

تَرجَمَہ: "پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر (دسواں حصہ) اور دوسری صورت میں اس کا نصف (بیسواں حصہ) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالباً ایسے غیر معروف اور ناقابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہوگیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ماأنفق علی زرعه واستدان ماأنفق علی أهله احتسب ماأنفق علیٰ زرعه دون ماأنفق علی اهله لانه من مئونة الزرع." [2]

تَرجَمَہ: "کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کئے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔"

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ:

"لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج." [3]

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ چوں کہ بٹائی داری کو ناجائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لئے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بیج مالک زمین کا ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کا ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا:

[1] ردالمحتار: ۲/۲۶۹ باب العشر [2] المغنی: ۲/۳۱۳ [3] بدائع: ۲/۵۶

"وجوز نا المخا برة فتجب الز كوة على العامل ولا شئ علٰى صاحب الارض لان الحاصل له أجرة أرضه وحيث كان البذر من صاحب الارض وأعطى منه شيئًا للعامل لاشيء على العامل لانه أجرة عمله."[1]

تَرجَمۃ: "ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہٰذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کا ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دیا جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔"

صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے نقل کی ہے کہ اگر بیج عامل کا ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کا ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا۔[2] مگر کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے:

"ولو دفعها مزارعة فأما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما."[3]

تَرجَمۃ: "اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے، پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے اور پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی لہٰذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔"

شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انہوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا ہے اور یہی اس سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔ پس اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ چنانچہ عالمگیری میں ہے:

"ولو أعارها من مسلم فزر عها فالعشر على المستعير ولو أعارها من كافر فالعشر على المعير عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما على الكافر."[4]

تَرجَمۃ: "اگر کسی مسلمان کو عاریت پر زمین دی اور اس نے اس میں کاشت کی تو عاریت پر حاصل کرنے والے پر عشر واجب ہوگا اور اگر کافر کو عاریت پر دی تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک عاریت پر دینے والا مسلمان عشر دے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے

[1] فتح المعين للشيخ زين الدين تلميذ ابن حجر هيثمى: ٤٩ [2] درمختار على هامش الرد: ٢/٢٧٨

[3] بدائع: ٢/١٧٤ [4] هنديه: ١/١٨٧

نزدیک عاریت پر لینے والا کافر پر۔"

گویا صاحبین کے نزدیک مسلمان پر عشر اسی وقت واجب ہے جب کہ اس نے زمین سے فائدہ اٹھایا ہو، اگر پیداوار کا فر کو حاصل ہو رہی ہو تو مسلمان پر عشر نہیں۔ یہی قول تقاضہ عدل سے قریب ہے۔ رہ گیا اس صورت میں غیر مسلموں پر عشر کا واجب قرار دینا، تو یہ حکم ظاہر ہے کہ دارالاسلام کے لئے ہے۔ وہاں ان سے بطور خراج عشر کی مقدار غلہ لیا جائے گا۔ ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے لئے یہ حکم نہیں۔

محورِ پنجم ...... عشر کا نصاب

❶ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ، عشر واجب ہوگا۔

"في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره العشر."[1]

مگر خود امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔[2]

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ سوائے امام ابوحنیفہ اور مجاہد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے۔[3] حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے واضح طور پر اس مضمون کی روایتیں نقل کی ہیں۔[4]

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق بھی موجود ہیں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: في الرقة ربع عشر.

اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفي سائمة الإبل الزكوٰة۔ یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

"ليس في مادون خمسة أوسق صدقة."[5]

---

[1] ہدایہ مع الفتح: ۲/۲۴۲ [2] کتاب الاصل: ۲/۱۶۳ [3] المغنی: ۲/۲۹۶ [4] نسائی: ۱/۳۴۴ [5] ترمذی: ۱/۱۳۶

تَرجَمَۃ: ''پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

''لیس فی مادون خمس ذود صدقة.''

تَرجَمَۃ: ''پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لئے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان وتفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ وسق کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشاء محض اتنا ہے کو عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صوابدید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر توسبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع پانچ اور ایک تہائی رطل کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے۔ مثقال کے حساب سے ایک صاع ۳/سیر ٦/چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳/سیر ٦/چھٹانک ۳/تولہ بنتا ہے۔ لہٰذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵/من ساڑھے ۱۲ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵/من ۲۳/سیر ۳/پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے، اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ سو سیر چھ چھٹانک کا ہوا[1]

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے، اس لئے پانچ وسق کی مقدار ۱۸/من تیس سیر ہوتی ہے۔[2]

ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو تر پن کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے[3] لیکن ڈاکٹر عبداللہ

[1] اوزان شرعیه، جواهرالفقه: ۲ [2] دیکھئے: کتاب العشر والزکوٰة: ۱۸۷ [3] الفقه الاسلامی وادلته: ۸۱۱/۲

بن محمد طیار نے ذاتی تجربہ کے ذریعہ بڑی تحقیق کر کے گیہوں چاول وغیرہ اجناس میں پانچ وسق کی مقدار چھ سو پچھتر کیلوگرام متعین کی ہے۔[1]

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار میں اس مسئلہ سے متعلق جو تجویز منظور ہوئی، وہ اس طرح ہے:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں آیات اور بعض احادیث کے عموم کو پیش نظر رکھ کر وجوب عشر کے لئے پیداوار کی مقدار کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ ہر وہ شئ جو زمین سے پیدا ہو، چاہے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں، عشر کا نکالنا واجب ہوگا۔ امام ابویوسف و امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی و دیگر جمہور ائمہ کے نزدیک حدیث "ليس فيمادون خمسة أوسق صدقة" کی روشنی میں پانچ وسق سے کم اگر پیداوار ہو تو ایسے لوگوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ سمینار کی رائے میں چھوٹے کاشتکار یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اس لئے ایسے حالات میں جب کہ کسی کاشتکار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی چھ کوئنٹل ۵۳ کلو گرام سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔[2]

والله أعلم بالصواب.

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

❷ کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن اموال میں نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں ان ہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کر کے رکھے جاسکتے ہوں۔ ماادخر واقتيت۔[3]

امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، خشک چیز ہو۔ جمع هذه الأوصاف الكيل والبقاء واليبس[4] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لئے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد

[1] دیکھئے: الزكاة وتطبيقاتها المعاصرة: ۱۰۰ [2] اہم فقہی فیصلے: ۲۵، ط: ۱۹۹۷ء [3] الافصاح: ۲۰۵/۱
[4] المغني: ۲۹۳/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"قلت: أرأيت الرجل يكون له الأرض من أرض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسي أوغيره هل فيه عشر؟ قالا: لا، ليس فيه عشر لانه حطب، قلت: وكذلك الحشيش والشجر الذي ليس له ثمر مثل وشبهه، قال: نعم.[1]"

تَرْجَمَہ: "میں نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کہا کہ نہیں، اس میں عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لئے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں اس کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔"

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے، ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداواری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہوگئی ہے، شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے؛ اس لئے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہئے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

"أما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش يجب فيها العشر."[2]

تَرْجَمَہ: "ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔"

قاضی خاں رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

"ولو جعل أرضه مشجرة أو مقصبة يقطعها ويبيعها في كل سنة كان فيه العشر وكذا لو جعل فيها القت للدواب."[3]

---

[1] كتاب الاصل: ۱۴۰/۲، ۱۳۹   [2] هدايه: ۱۸۱/۱ باب زكوة الزروع والثمار

[3] خانيه على هامش الهنديه: ۲۷۶/۱ فصل فى العشر

تَرجَمۃ: ''اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لئے چارہ کی کاشت کی جائے۔''

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو ونما کے لئے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لئے حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا، اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غرباء کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں: ماأخرجت الأرض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وآتوا حقه يوم حصاده الاية[1] اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لئے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشو ونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ ''أخرجت الارض'' کا مصداق نہیں ہے، اس لئے اس میں عشر واجب نہیں ہوگا اور اموال زکوٰۃ میں سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہوگی فقہاء اس پر متفق ہیں صرف امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے:

''واتفقوا على أنه لاتجب الزكوٰة في كل مايخرج من البحر من لؤ لؤوَ مرجان وزبرجد وعنبر ومسك و سمك وغيره ولوبلغت قيمته نصابا الا في احدى الروايتين عن أحمد إذا بلغ مايخرج من ذلك نصابا فعليه الزكوٰة.''[2]

تَرجَمۃ: ''فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی، مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے، البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔''

[1] انعام: ۱۲۱ [2] الافصاح: ۱/۲۱۸

اس پر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گویہ "ما اُخرجت الأرض" میں ایک حد تک داخل ہے مگر نباتی شیٔ نہیں ہے:

"قلت أرايت الرجل يكون له الأرض وفيها عين يخرج منها القير والنفط والملح وأرضهن أرض الخراج ماعليه؟ قال: عليه خراج أرضه وليس عليه في هذا شيء، قلت: أرأيت لوكان هذافي أرض عشر هل فيه شيء؟ قال لا، قلت ولِمَ؟ قال لأن هذاليس بثمر."[1]

تَرجَمہ: "میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول، پٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ہو تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا: اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: نہیں، میں نے دریافت کیا، کیوں؟ آپ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: اس لئے کہ یہ پھل نہیں ہے!"

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۴ شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہئے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس لئے اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب في العسل إن كان في أرض العشر."[2]

تَرجَمہ: "عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔"

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابو داؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاجِ اظہار نہیں کہ ابو داؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے

[1] كتاب الاصل: ۱۶۲/۲ [2] تاتارخانيه: ۳۲۵/۱

اور اسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفی العسل العشر إذأ اخذ من أرض العشر وقال الشافعی رحمه الله تعالٰی لایجب لأنه متولد من الحیوان فأشبه الابریسم ولنا قوله علیه السلام: فی العسل العشرو لان النحل یتناول من الانوار والثمار وفیهما العشر فکذا فی مایتولد منها بخلاف دود القزلأنه یتناول الاوراق ولاعشر فیها."[1]

تَرجَمَہ: "جو شہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لئے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے (پس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں) ہماری دلیل ارشاد نبوی ﷺ ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لئے بھی کہ شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کیڑے کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔"

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اوّل تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لئے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو، نیز فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں "وسمہ" نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے خود امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

"قلت أرأیت الوسمة هل فیها عشر إذاکانت فی أرض العشر قال نعم فی قول ابی حنیفة."[2]

تَرجَمَہ: "میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا: ہاں، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول پر۔"

❺ اس لئے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں کہ ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی۔ اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ واللّٰه اعلم.

مکان کے گرد و پیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

❻ مکان میں یا اس کے گرد و پیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

[1] هدایه: ۲۰۳/۱ [2] کتاب الاصل: ۱۶۳/۲

"رجل فی داره شجرة مثمرة لاعشر فيه و إن كانت البلدة عشرية بخلاف ماإذاكانت في الأراضي."[1]

ترجمہ: "ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"يجب العشر ولوكان الشجر غير مملوك ولم يعالجه أحد و خرج ثمرة شجرفی دار رجل ولو بستاناًفی داره لانه تبع للدار."[2]

ترجمہ: "عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔"

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔[3]

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہئے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کیطور پر استعمال کیا جاتا ہو اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اب اس کی حیثیت ضمنی نہیں ہے! مستقل ہے اور مقصود کے درجہ میں ہے۔

اراضی اوقاف

❺ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا "شرعی زراعتی ٹیکس (مئونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لئے مکلّف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور عاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائیداد میں بھی واجب ہونا چاہئے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ويجب مع الدين و فی ارض صغير و مجنون و مكاتب و ماذون ووقف."[4]

ترجمہ: "دین کے باوجود نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔"

[1] خانیه علی هامش الهندیه: ١/٢٧٧ [2] ردالمحتار: ٣/٢٦٥
[3] ملاحظہ ہو: ١/١٨٦ کتاب الزکوٰۃ [4] درمختار مع الرد: ٢/٢٦٦

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

"هذا ظاهر فى ما اذا زرعها أهل الوقف أما إذا زرعها غير هم بالأجرة فيجرى فيه الخلاف الأتى فى الارض المستاجرة." [1]

تَرْجَمہ: "یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود اربابِ وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔"

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"ويجب العشر فى الاراضى الموقوفة و أرض الصبيان و المجانين ان كانت عشرية" [2]

تَرْجَمہ: "وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔"

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"فيجب فى الأراضى التى لامالك لها وهى الأراضى الموقوفة لعموم قوله تعالٰى. وقوله عليه السلام." [3]

تَرْجَمہ: "ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ارشادات میں عموم ہے۔"

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے [4]...... البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

"ولا يجب العشر فى الأراضى الموقوفه وأرض الصبيان والمجانين إن كانت عشرية و إن كانت خراجية ففيها الخراج." [5]

تَرْجَمہ: "اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر

---

[1] ردالمختار: ۲۶۶/۳ [2] خانيه على هامش الهنديه: ۶۷۶.۶۷۷/۱ [3] بدائع الصنائع: ۱۷۵/۲

[4] دیکھئے: ۱۸۵/۱ الباب السادس فى زكوٰة الزروع والثمار [5] خلاصة الفتاوىٰ: ۲۴۷/۱ ط: نول كشور، لكهنؤ

خراجی زمین ہوتو خراج واجب ہے۔''

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں ''یجب'' کی جگہ غلطی سے ''لایجب'' طبع ہوگیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرفِ نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے، اس لئے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لئے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو، یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لئے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات ''وقف علی الاولاد'' کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہئے۔

فی سبیل اللہ زکوٰۃ کا ایک اہم مصرف

"قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ذکر کئے ہیں، ان میں ایک اہم مصرف "فی سبیل اللہ" ہے۔ "فی سبیل اللہ" سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں معاصر اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلامک فقہ اکیڈمی کے پانچویں سمینار منعقدہ جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ ۱۹۹۲ء میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث تھا۔ یہ تحریر اسی موضوع سے متعلق ہے۔"

قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ہشتگانہ بیان کئے ہیں ان میں ایک "فی سبیل اللہ" ہے، فی سبیل اللہ سے متعلق تین اہم مباحث ہیں: (۱) اول یہ کہ فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے؟ (۲) دوسرے اس مد میں بھی "مالک بنانے" کی شرط ہے یا نہیں؟ (۳) تیسرے اس مد میں بھی فقر و احتیاج ضروری ہے یا نہیں؟ پہلے نکتہ پر سلف صالحین میں بہت کم اختلاف ہے، لیکن دوسرے اور تیسرے نکات پر ائمہ مجتہدین کے دور سے اختلاف رہا ہے، اس وقت ان تینوں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

فی سبیل اللہ میں کچھ لوگ مطلق توسع کے قائل ہیں، بعض حضرات ایک گونہ تحدید کے، اور جمہور محدثین و فقہاء کے نزدیک اس کا دائرہ نہایت محدود ہے؛ اس لئے اس سلسلہ میں سب سے پہلے اہل علم کی آراء پیش کی جائیں گی، پھر متوسعین اور جمہور کی دلیلیں، اس کے بعد ان دلائل کا تجزیہ کیا جائے گا تا کہ کسی نتیجہ تک پہنچا جا سکے۔

جمہور فقہاء کی رائے

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین فی سبیل اللہ مراد ہیں، حنفیہ کی رائے طحطاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

"قوله فی سبیل الله هو منقطع الغزاة والحاج"[۱]

یہی بات "مجمع الانہر" میں کہی گئی ہے[۲]...... شوافع کے نقطۂ نظر کی ترجمانی سیوطی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے ان الفاظ میں کی ہے:

---

[۱] طحطاوی: ۴۷۲/۲ [۲] مجمع الانہر: ۲۲۱/۱

"القائمین بالجهاد لمن لا فئ لهم ولو اغنياء"[۱]

کار جہاد انجام دینے والے، جن کا وظیفہ مقرر نہ ہو، گو وہ مالدار ہوں" قرطبی نے مالکیہ کی رائے نقل کی ہے کہ:

"فی سبيل الله وهم الغزاة"[۲]

حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی مجاہدین اس کا مصداق اولین ہیں

"أما فی سبيل الله فمنهم الغزاة الذين لا حق لهم فی الديوان عند الامام احمد"[۳]

یہاں تک کہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا، فی سبیل اللہ کا لفظ گو اپنے معنی کے اعتبار سے عام ہے، مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس آیت میں مجاہدین ہی اس کا مصداق ہیں:

"سبل الله كثيرة ولكنى لا أعلم خلافا فی أن المراد بسبيل الله ها هنا الغزومن جملة سبل الله"[۴]

تَرْجَمَہ: "اللہ کے راستے بہت ہیں۔ لیکن میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں اللہ کے راستے سے جہاد مراد ہے، جو من جملہ اللہ کے راستوں کے ہے۔"

علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ناقل فرماتے ہیں:

"وقال السكاكی: منقطع الغزاة وهو المراد من قوله فی سبيل الله عند أبی حنيفة وأبی يوسف والشافعی و مالك و عند أحمد و محمد منقطع الحاج."[۵]

تَرْجَمَہ: "سکاکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ "فی سبیل اللہ" سے مراد امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی اور امام مالک رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ مجاہدین ہیں، جن کے پاس سامان سفر نہ ہو۔ امام احمد اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس سے سامان سفر سے محروم حاجی مراد ہے۔"

ائمہ مجتہدین تک ہمیں "فی سبیل اللہ" کے مصداق کی تعیین میں صرف دو مواقع پر توسع نظر آتا ہے، ایک یہ کہ مالکیہ کے یہاں مجاہدین کی مد کے علاوہ آلات جہاد کی فراہمی اور دفاعی تیاریوں پر بھی اس کے خرچ کی اجازت ہے[۶] ...... جس کا ذکر آگے آئے گا اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ایک قول کے مطابق نیز امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ایسے حاجی کو بھی اس مد سے دیا جا سکتا ہے جو حج فرض ہونے کے بعد استطاعت حج

---

[۱] جلالین: ۱۶۱ [۲] الجامع لإحكام القرآن: ۱۸۵/۸ [۳] تفسیر ابن کثیر: ۳۸۰/۲

[۴] احكام القرآن لابن العربی: ۹۶۹/۲ [۵] عینی علی الهدایه: ۲۵/۱ [۶] دیکھئے: صاوی علی الجلالین: ۱۵۴/۲

سے محروم ہو گیا ہو، لیکن حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے عام طور پر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے اس قول کو قابل ترجیح نہیں کہا ہے، اکثر متون میں اس کو صیغۂ تمریض (قیل) کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، نسفی، حصکفی، اسبیجابی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور اکثر فقہاء نے اس رائے کو معتمد نہیں مانا ہے[1]......لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے درمیان زکوٰۃ کے مسئلہ میں "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں یہ وسعت اور تنگی محض لفظی اختلاف کا درجہ رکھتی ہے، کہ حنفیہ کے یہاں مجاہد ہو یا حاجی، اس کے مصرف زکوٰۃ ہونے کے لئے "فقر" ضروری ہے اور "فقر" بجائے خود استحقاق زکوٰۃ کے لئے کافی ہے[2]......امام احمد سے بھی ایک قول "فی سبیل اللہ" سے حجاج مراد ہونے کا منقول ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہی ان کی معروف و "اظہر" رائے ہے: **وقال أحمد فی أظهر الروايتين: الحج من سبيل الله**[3]

متوسعین

بعد کے فقہا میں ایک گروہ ہمیں ایسا نظر آتا ہے جس نے "فی سبیل اللہ" کے معنی میں عموم و وسعت کی راہ اختیار کی ہے ان میں سرفہرست چھٹی صدی کے نامور فقیہ و عالم ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نام نامی آتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"وفی سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فی طاعة الله وسبيل الخيرات"[4]

تَرجَمَہ: "فی سبیل اللہ تمام نیکیوں سے عبارت ہے اور اس میں اللہ کی اطاعت اور نیکیوں کے راستہ میں کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے۔"

مگر علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک ہاتھ سے "فی سبیل اللہ"، کے مفہوم میں جو وسعت برتی تھی، دوسرے ہاتھ سے اسے یہ قید لگا کر واپس بھی لے لیا ہے کہ:

"إذا كان محتاجاً"

تَرجَمَہ: "بشرطیکہ وہ محتاج ہو۔"

جب حاجت اور فقر کی شرط پر زکوٰۃ دی جائے گی، تو عملاً اس مصرف میں وہی تحدید باقی رہے گی جو دوسرے فقہاء کے یہاں ہے، تاہم شاید کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس تشریح سے فائدہ اٹھا کر صاحب فتاویٰ ظہیریہ نے "طلبۂ علوم دینیہ" کو اس مد کا مصداق قرار دیا ہے[5]......لیکن عام طور پر فقہاء نے "طلبہ" کے لئے بھی فقر و

[1] دیکھئے: رد المختار: ۲۸۹/۳ [2] البحر الرائق: ۲۴۲/۲ [3] رحمة الامة: ۱۱۲
[4] بدائع الصنائع: ۴/۲۰ [5] تاتار خانیہ: ۲۷۰/۲، بحر الرائق: ۲۴۲/

احتیاج کی قید برقرار رکھی ہے، اسی لئے عملاً زکوٰۃ کی اس مد کے سلسلہ میں ان حضرات کی آراء سے کوئی حقیقی توسع پیدا نہیں ہوتا، اس لئے حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے کہا ہے کہ تعبیر و مراد کا یہ فرق صرف وصیت و اوقاف کے باب میں ظاہر ہوگا۔

"وثمرة الإختلاف فی نحو الاوقاف."[1]

جن فقہاء کے ہاں "فی سبیل اللہ" والے مد میں فقر و احتیاج کی شرط نہیں، ان کے ہاں البتہ "فی سبیل اللہ" کے معنی میں توسع حقیقی طور پر اثر انداز ہوگا ...... اس سلسلہ میں غالباً سب سے پہلے مشہور شافعی عالم قفال رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بعض فقہاء سے توسع نقل کیا ہے اور کہا کہ:

"أنهم أجازوا صرف الصدقات الی جمیع وجوه الخیر من تکفین الموتی و بناء الحصون و عمارة المسجد لأن قوله وفی سبیل الله عام فی الکل."[2]

تَرجَمَہ: "فقہاء نے تمام کار ہائے خیر جیسے مردہ کو کفن، قلعوں اور مسجدوں کی تعمیر میں صدقات کے خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فی سبیل اللہ" ان سب میں عام ہے۔"

تفسیر مواہب الرحمٰن میں بھی صاحبِ رائے کی وضاحت کے بغیر بعض فقہاء سے اس طرح کی رائے نقل کی گئی ہے۔

امام فخر الدین رازی نے اسی قول کو نقل کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دبے لفظوں میں انہوں نے اس کی تائید بھی کی ہے:

"إعلم أن ظاهر اللفظ فی قوله و فی سبیل الله لا یوجب القصر علی کل الغزاة."[3]

افسوس کہ قفال رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان فقہاء کا نام بھی ذکر نہ کیا جو لغوی معنی کے اعتبار سے اس مد میں وسعت کے قائل تھے، شاید ایسا اس لئے ہوا ہو کہ اس زمانہ میں یہ قول "شذوذ" کا درجہ رکھتا تھا اس لئے انہوں نے اس کو قابل ذکر بھی نہ سمجھا ہو، اس کے بعد تین سو سال سے زیادہ عرصہ تک اس رائے کی کوئی تائید ہوتی نظر نہیں آتی، سوائے اس کے کہ بعض مصنفین نے مذاہب و آراء کی نقل کے ذیل میں ایک ایسی رائے کی حیثیت سے اس کا ذکر کر دیا، جس کے حاملین اور قائلین بھی پردہ ابہام میں ہوں، پھر گیارہویں صدی کے مشہور محقق اور محدث علامہ مرتضیٰ زبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے اس کی تائید میں چند سطریں لکھیں، فرماتے ہیں:

[1] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۹/۳ [2] مفاتیح الغیب: ۱۱۳/۱۶ [3] حواله مذکور

"يمكن أن يريد المجاهدين والإنفاق منها في الجهاد لأنه يطلق عليه هذا الاسم عرفاً و يمكن أن يريد سبيل الخير كلها المقربة إلى الله"[1]

تَرْجَمَہ: "ممکن ہے کہ مجاہدین پر اور جہاد میں خرچ کرنا مراد لیا جائے، اس لئے کہ عرف میں اس نام (فی سبیل اللہ) کا اطلاق اسی پر کیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خیر کے وہ تمام راستے جو اللہ سے نزدیک کرنے والے ہیں، وہ مراد ہوں۔"

پھر اپنے مذاق متصوفانہ کی وجہ سے اس میں وہ عموم برتا کہ مجاہدین کارزار سے لے کر مجاہدۂ نفس کرنے والوں تک اس کا دائرہ وسیع کر دیا اور پیاسے جانوروں اور درختوں کی بھی اس مد زکوٰۃ سے محرومی گوارانہ کی، لکھتے ہیں:

"بل ما تقتضيه المصلحة العامة لكل انسان بل لكل حيوان حتى الشجرة يراها تموت عطشا فيكون عنده بما يشترى لها ما يستقيها به من مال الزكاة فيسقيها بذالك فإنه من سبيل الله و إن أراد المجاهدين فالمجاهدون معلومون بالعرف من هم والمجاهدون أنفسهم أيضا في سبيل الله فيعانون بذاك على جهاد أنفسهم."[2]

تَرْجَمَہ: "بلکہ ہر انسان، بلکہ ہر جانور یہاں تک کہ وہ درخت جو پیاس سے سوکھ رہا ہو، کے لئے مصلحت عامہ کا جو تقاضہ ہو وہ سب فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ کہ اگر اس کے پاس مال زکوٰۃ میں ایسا مال ہو جس کے ذریعہ وہ اس کی آبیاری کا سامان کر سکے، تو اس کو اس سے سیراب کرے۔ اس لئے کہ اس کا شمار بھی فی سبیل اللہ میں ہے۔ اور اگر اس سے مجاہدین مراد لیں۔ تو جو لوگ اپنے نفس سے جہاد کرنے میں مشغول ہوں وہ بھی فی سبیل اللہ کا مصداق ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ وہ مجاہدۂ نفس میں مدد لیتے ہیں۔"

اس کے بعد نسبۃً کم درجہ کی توسیع علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں ملتی ہے، انہوں نے مجاہدین پر قیاس کرتے ہوئے قضاۃ، مفتیین اور مدرسین کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے؛

"ويلحق به من كان قائماً بمصلحة عامة من مصالح المسلمين كالقضاء و الافتاء والتدريس و إن كان غنياً."[3]

تَرْجَمَہ: "اسی سے وہ لوگ بھی ملحق ہیں جو مسلمانوں کی مصالح میں سے کسی عام مصلحت کو انجام

[1] اتحاف: ٢٥٠/٤ [2] اتحاف: ١٢٥٠/٤ [3] سبل السلام: ٦٣٤/٢

دینے میں مشغول ہوں۔ جیسے: قضاء، افتاء، تدریس اگرچہ وہ غنی ہوں۔"

ہر چند کہ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صراحتہً اس مد کی کوئی ایسی تشریح نہیں کی ہے، جو وسعت کو بتاتی ہو، لیکن ان کی بعض عبارتوں سے مترشح ہے کہ مصارف زکوٰۃ میں وہ تحدید وحصر کے قائل نہیں ہیں، بلکہ قرآن مجید کی تعبیر کو محض حصر اضافی مانتے ہیں، فرماتے ہیں:

"فالحصر فی قوله تعالٰی (انما الصدقات) اضافی بالنسبة إلی ما طلبه المنافقون فی صرفها فی مایشتهون علی ما یقتضیه سیاق الآیة و السر فی ذالك ان الحاجات غیر محصورة و لیس فی بیت المال فی البلاد الخالصة للمسلمین غیر الزکوٰة کثیر مال فلا بد من توسعة لتکفی نوائب المدینة. واللّٰه اعلم"[1]

تَرجَمَہ: "اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "انما الصدقات" میں حصر اضافی ہے منافقین، صدقات کو ان کی خواہشات کے مطابق صرف کرنے کا مطالبہ کرتے تھے، یہ حصر اسی کے مقابل ہے، آیت کے سیاق کا تقاضہ یہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ حاجتیں بے شمار ہیں۔ مسلمانوں کے خالص ممالک کے بیت المال میں زکوٰۃ کے سوا بہت سارا مال نہیں۔ لہٰذا اس میں توسع ضروری ہے تا کہ یہ شہر کے ہنگامی مسائل کے لئے بھی کفایت کرے۔"

سترہویں صدی کے صنعتی اور فکری انقلاب کے بعد مغرب بڑی قوت سے اسلام پر حملہ زن ہوا اور اس نے عالم اسلام پر استغلال کے ساتھ ساتھ اسلام پر بھی فکری اور نظری یلغار اپنے تمام وسائل کے ساتھ شروع کر دی۔ دوسری طرف اسلام کے خادمین اور اس کے فکری و علمی محافظین کا رشتہ حکومت وسلطنت سے کٹ کر رہ گیا اور وسائل و ذرائع سے محرومی ان کے سامنے ایک سوالیہ نشان بن گئی کہ ان حالات میں کہ باطل پورے مادی وسائل کے ساتھ علم و قلم کی شمشیر بے نیام لے کر بڑھ رہا ہے، اسلامی سلطنتیں مغربی تہذیب کے سامنے سپر انداز ہو چکی ہیں اور ان کے بیش قدر ذرائع میں ثقافت وتہذیب کے نام پر "بد دینیوں" کے لئے تو وافر حصہ ہے لیکن حفاظت اسلام کے لئے نہ صرف کوئی حصہ نہیں، بلکہ وہ ایک جرم کا درجہ رکھتا ہے، ان حالات میں وہ اسلام کی فکری مورچہ بندی اور اہل باطل کی صف شکنی اور مدافعت کے لئے کہاں سے وسائل لائیں؟

اس صورت حال نے پورے جذبۂ اخلاص کے ساتھ ان کو راہ بتائی کہ "فی سبیل اللہ" کے معروف مفہوم کی بجائے اس کے لغوی معنی کو اختیار کرتے ہوئے زکوٰۃ سے اس ضرورت کی تکمیل کی جائے، اسی لئے اس صدی

[1] حجة اللّٰه البالغة: ۱۴۶/۲، مع ترجمہ اردو

سے پہلے جہاں محقق علماء کے یہاں اس رائے کو ایسا ''شذوذ'' سمجھا جاتا تھا کہ یہ تک کسی نے نہیں لکھا کہ اس وسعت کا قائل کون ہے؟ اس صدی میں عالم اسلام کے وہ علماء جو اسلام کے قلب وجگر اور زبان وذہن بن کر اسلام کی فکری سربلندی کا اثبات کرتے رہے اور ''کلمۃ اللہ تعلو ولا تعلیٰ'' کا ذریعہ بننا ان کو نصیب ہوا، انہوں نے ہی اس مد میں وسعت وکشائش کا آوازہ بلند کیا، یہ ہیں: صاحب المنار علامہ رشید رضا مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جنھوں نے غالباً سب سے پہلے اس نقطۂ نظر کو دلائل وبراہین کے پیرہن کے ساتھ پیش کیا[1]...... علامہ سیّد سلیمان ندوی[2] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... مولانا ابوالکلام آزاد[3] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... نواب صدیق حسن خاں[4] ...... ماضی قریب کے علماء میں مولانا سید احمد عروج قادری[5] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... مولانا امین احسن اصلاحی[6] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... اور بعض دوسرے علماء۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی۔ جن کی ''فقہ الزکوٰۃ'' اسلامی کتب خانہ میں ایک گرانقدر اضافہ ہے ...... نے اس تحدید وتوسیع کے درمیان ایک درمیانی راہ نکالی کہ فی سبیل اللہ سے مراد ''مجاہدین'' ہی ہیں، لیکن جہاد سے صرف ''جہاد بالسیف'' ہی مراد نہیں ہے، جہاد بالقلم اور جہاد باللسان وغیرہ بھی اس میں داخل ہے[7] ...... ہر چند کہ قرضاوی صاحب نے رشید رضا کی بے روک ٹوک توسیع پر نقد کر کے یہ راہ وسط نکالی ہے، لیکن ''جہاد'' کے مفہوم میں اس عموم کے بعد حقیقت یہی ہے کہ رشید رضا اور قرضاوی صاحب کی رائے میں عملاً کوئی بڑا فرق باقی نہیں رہ پاتا۔

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء جو اس مد کو ''مجاہدین'' اور ''غزاۃ'' تک محدود مانتے ہیں، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1. ''انما'' کا لفظ عربی زبان میں حصر کو بتلاتا ہے اور ''فی سبیل اللہ'' کو لغوی معنی کے اعتبار سے عام رکھا جائے تو پھر مصارف زکوٰۃ میں کوئی تحدید باقی نہیں رہتی۔
2. زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کی تعیین اس بات کی متقاضی ہے کہ ان تمام مدات میں نوعیت کا اختلاف پایا جائے، لیکن ''فی سبیل اللہ'' میں اگر اس درجہ عموم روا رکھا جائے تو ادنیٰ تکلف کے بغیر بقیہ ساتوں مصارف بھی ''فی سبیل اللہ'' کے تحت آ جاتے ہیں۔
3. احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آٹھ مصارف میں تحدید اور انحصار ہی شارع کا منشاء ہے اور ''فی سبیل اللہ'' میں عموم کے بعد اس منشاء کی تکمیل ممکن نہیں ابوداؤد شریف میں مروی ہے:

---

[1] تفسیر المنار: ۵۰۵، ۵۰۶/۱۰ [2] سیرۃ النبی: ۱۲۶/۵ [3] ترجمان القرآن: ۳۱۹/۳
[4] الروضۃ الندیہ: ۲۰۶، ۲۰۷/۱ [5] دیکھئے: عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل [6] تدبر قرآن: ۱۹۲/۳
[7] فقہ الزکوٰۃ: ۶۵۷، ۵۸/۲

"عن زیاد بن حارث الصدائی قال: أتیت رسول اللّٰه فبا یعته وذکرحدیثاً طویلاً فأتاه رجل فقال أعطنی من الصدقة، فقال له رسول اللّٰه صلی اللّٰه عیله وسلم: إن اللّٰه لم یرض بحکم نبی ولا غیره فی الصدقات حتیٰ حکم فیها هو فجزء ها ثمانیة أجزاء فان کنت من تلك الأجزاء أعطیتك حقك."[1]

تَرجَمَۃ: "زیاد بن حارث صدائی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ کے پاس آیا اور میں نے بیعت کی، زیاد نے ایک طویل حدیث کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس نے کہا: مجھے صدقہ دیجئے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ صدقات کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ نے نبی یا کسی اور کی مرضی پر نہیں رکھا ہے۔ بلکہ اس کے بارے میں خود فیصلہ فرما دیا اور آٹھ صنفیں مقرر کر دیں۔ اگر تم ان میں سے ہو تو میں تم کو تمہارا حق دے دوں۔"

❹ "فی سبیل اللہ" کی حیثیت ایک اصطلاح شرع کی ہے، لہٰذا جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" ہی مراد ہوں گے، چنانچہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا:

"سبل اللّٰه کثیرة ولکن لا أعلم خلافاً فی أن المراد بسبیل اللّٰه هٰهنا الغزو فی سبیل اللّٰه."[2]

تَرجَمَۃ: "اللہ کے راستے تو بہت ہیں؛ لیکن میرے علم کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں "سبیل اللہ" سے جہاد فی سبیل اللہ مراد ہے۔"

اس طرح کی تصریحات دوسرے اہل علم کے یہاں بھی موجود ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

❺ غور کیا جائے تو چوتھی صدی ہجری تک "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں دو کے سوا کوئی تیسرا قول نہیں ملتا، ایک مجاہدین اور متعلقات جہاد دوسرے حجاج۔ گویا ائمہ مجتہدین کے دور میں اس پر اجماع منعقد ہو چکا، اس کے بعد کسی اور رائے کا اظہار گویا خرق اجماع کے مترادف ہے۔

❻ مصارف زکوٰۃ کی آیت سے پہلے قرآن مجید میں جہاد کا ذکر کیا گیا ہے، اور "انفروا خفا فاً وثقالاً"[3] کی ترغیب دی گئی ہے، قرآن مجید کا عام اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ کے ذکر کے بعد جب دوسرے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، تو ان دونوں میں کوئی مناسبت اور باہمی ربط ہوا کرتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں فی سبیل اللہ سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" مراد ہیں۔[4]

---

[1] ابو داؤد: ۲۳۰/۱ کتاب الزکوٰۃ، نیز ملاحظہ ہو: درمنثور: ۲۲۰/۲
[2] احکام القرآن لا بن عربی: ۹۶۹/۲
[3] التوبة: ٤١
[4] الاساس فی التفسیر للشیخ السید حوصی: ۲۳۱۲/٤

متوسعین کی دلیلیں

❶ فی سبیل اللہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے عام ہے اور کتاب وسنت میں جو عام وارد ہوں، وہ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہے۔ امام رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی عموم سے استدلال کیا ہے۔[1]

❷ اگر "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین ہی مراد ہوں تو ان پر ان دوسرے لوگوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے، جو مسلمانوں کی مصالح عامہ کو انجام دیتے ہوں جیسے قضاۃ، اہل افتاء، مدرسین وغیرہ۔ علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس طرف اشارہ کیا ہے[2] اور صنعانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ اسی طرف امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا میلان تھا، چنانچہ انہوں نے اپنی "صحیح" میں ایک عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے "باب رزق الحاکم و العاملین علیہا"[3] ...... (قاضی اور عاملین زکوٰۃ کے کفاف کا بیان)۔ غرض اعلاء کلمۃ اللہ کی علت میں اشتراک کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بھی اس زمرہ میں رکھ کر ان کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

❸ قرآن مجید نے بعض مصارف پر لام داخل کیا ہے جو "تملیک" کے معنی میں ہوتا ہے۔ گویا ان مصارف میں افراد واشخاص کی حاجت روائی اور ان کو مالک بنانے کی طرف اشارہ ہے، جب کہ بعض مصارف پر "فی" داخل کیا گیا ہے، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس مد سے اشخاص وافراد بذاتِ خود مراد نہیں ہیں، بلکہ شریعت کی کچھ خاص مصلحتیں پیش نظر ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ ان کی تکمیل کی جائے۔ لہٰذا "جہاد فی سبیل اللہ" کی مصلحت اور مقصود کی جن ذرائع سے بھی تکمیل ہوتی ہو، تکمیل جائے گی۔

❹ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے دو مقاصد ہیں، ایک مقصد فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہے، دوسرا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ فقراء ومساکین، ابن سبیل، غارمین اور عاملین وغیرہ پہلے مقصد کو پورا کرتے ہیں جب کہ مؤلفۃ القلوب اور فی سبیل اللہ سے دوسرے مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ فی زمانہ چوں کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد بالسیف سے بڑھ کر جہاد بالقلم کی ضرورت ہے اور آج کارگاہِ مقابلہ صحافت، ادب، تصنیف وتالیف اور علم وفن بن چکا ہے، اس لئے شریعت کے اس منشأ ومصلحت کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں کہ فی سبیل اللہ کے مفہوم میں وسعت برتی جائے۔

❺ قرن اول میں فی سبیل اللہ سے بعض صحابہ نے "حج" مراد لیا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ اس سے مراد حجاج اور عمرہ کرنے والے ہیں، اسی طرح کا قول حضرت عبداللہ بن

[1] تفسیر کبیر: ۱۶/۱۱۳ نیز ملاحظہ ہو: اتحاف السادة المتقين للزبيدي: ۴/۲۵۰

[2] سبل السلام: ۲/۶۳۴ [3] بخاری شریف: ۲/۱۰۶۱

عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے بھی منقول ہے، نیز امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ابولاس سے نقل کیا ہے کہ آپ نے ان کو صدقہ کا اونٹ عطا فرمایا تھا۔[۱] اس سے معلوم ہوا کہ فی سبیل اللہ کی مد مجاہدین میں منحصر نہیں ہے۔

❻ فقہاء متاخرین کے یہاں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ انہوں نے طلبہ علوم دینیہ کو بھی اس مد میں شمار کیا ہے، فقہاء مالکیہ نے تو بیانگ دہل غنی طلبہ کو بھی اس مد میں شامل رکھا اور وجہ بتائی ہے کہ وہ بھی مجاہدین ہیں، چنانچہ علامہ صاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"مذهب مالك أن طلبة العلم المنهمكين فيه لهم الأخذ من الزكوٰة ولو غنيا إذا انقطع حقّهم من بيت المال لأنّهم مجاهدون."[۲]

تَرْجَمَہ: "امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب یہ ہے کہ طلبہ جو علم میں منہمک ہوں، ان کے لئے زکوٰۃ لینا درست ہے۔ گو وہ مال دار ہوں، بشرطیکہ بیت المال سے ان کا حق مسدود ہوگیا ہو؛ اس لئے کہ وہ مجاہدین ہیں۔"

لیکن خود فقہاء حنفیہ کے یہاں بھی ایسی صراحتیں مل جاتی ہیں کہ غنی طلبہ کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے صاحب واقعات سے نقل کیا ہے:

"إن طالب العلم يجوز له أخذ الزكوٰة ولو غنيا إذا فرّغ نفسه لإفادة العلم و إستفادته لعجزه عن الكسب."[۳]

تَرْجَمَہ: "طالب علم گو غنی ہو، اگر وہ اپنے آپ کو علم کے افادہ اور استفادہ کے لئے فارغ کرلے تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ کسب معاش سے عاجز ہے۔"

❼ مصارف صدقات کی آیت میں "انما" حصر حقیقی کے لئے نہیں ہے بلکہ حصر اضافی کے لئے ہے، چوں کہ منافقین آرزومند تھے کہ صدقات میں سے ان کو دیا جائے، جیسا کہ اس آیت سے پہلے کی آیت میں مذکور ہے، قرآن ان کے استحقاق کی نفی کرنا چاہتا ہے تو قرآن مجید کا منشاء صرف منافقین کے استحقاق کی نفی کرنا ہے، مطلق حصر و تحدید مقصود نہیں۔[۴]

جمہور کی دلیل پر ایک نظر

اب ہم ایک نظر ان دلائل پر ڈالیں گے جو فریقین کی جانب سے پیش کئے گئے ہیں۔ جمہور کی طرف سے •

[۱] ملاحظہ ہو احکام القرآن للقرطبی: ۱۸۵/۸ نیز ملاحظہ ہو صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب قولہ تعالیٰ والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل [۲] حاشیہ صاوی علی تفسیر الجلالین: ۱۵۴/۲ [۳] درمختار علی ہامش الرد: ۲۸۵/۳ نیز ملاحظہ ہو مراقی الفلاح: ۴۷۵ [۴] ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ: ۱۰۶/۲ مصارف زکوٰۃ

''فی سبیل اللہ'' میں مجاہدین کی تخصیص پر یہ استدلال کہ اس سے پہلے جہاد کا مضمون آیا ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ یہاں بھی ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد ہی مراد ہو، محض ایک قرینۂ بعید کا درجہ رکھتا ہے، منافقین کو نماز و روزہ بظاہر کر لیتے تھے؛ لیکن سب سے زیادہ ''جہاد'' سے راہ فرار اختیار کرتے تھے، اس لئے ترغیب جہاد کے بعد روئے سخن منافقین کی طرف ہوا اور چوں کہ منافقین مفت خوری کے متمنی رہتے تھے، اس لئے ایک طرف ان کے اس مزاج و مذاق کی مذمت کی گئی اور دوسری طرف یہ وضاحت بھی کردی گئی کہ زکوٰۃ وصدقات کے مصرف کون لوگ ہیں؟ اس طرح فی سبیل اللہ کے مفہوم میں تحدید وحصر کے بغیر بھی آیت کے سیاق وسباق سے اس کا ربط قائم رہتا ہے۔ اس کے سوا جمہور نے اپنے نقطۂ نظر پر جو نکات پیش کئے ہیں وہ کافی قوی ہیں!

متوسعین کے دلائل پر ایک نظر!

❶ دوسرے گروہ کی سب سے قوی دلیل ''فی سبیل اللہ'' کا لفظی اعتبار سے عموم و اطلاق ہے۔ لیکن اگر جمہور کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کو ایک شرعی اصطلاح تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس دلیل میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ اصطلاحات شرعیہ میں الفاظ کے عموم و اطلاق اور اس کے حقیقی ولغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

❷ ''مجاہدین'' پر مصارف زکوٰۃ کے باب میں دوسروں کو قیاس کرنا اس لئے قرین صواب نہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت میں اصل ''تعبد'' ہے اور تعبدی احکام میں اصولی طور پر قیاس کو دخل نہیں۔

❸ ''لام'' اور ''فی'' سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ پہلی قسم کے مدات میں شارع نے صرف اشخاص کی ضرورت کو سامنے رکھا ہے، دوسری قسم کی مدات میں مصالح بھی پیش نظر ہیں؛ لیکن خود قرآن مجید کی تعبیر سے واضح ہے کہ ان مدات میں بھی مجرد مصلحت مقصود نہیں ہے بلکہ افراد کے واسطہ سے مصلحت کی تکمیل مقصود ہے، غور کیا جائے کہ فک رقاب کا مسئلہ ہو، ابن سبیل کی مد ہو یا غارمین کا، ہر جگہ افراد و اشخاص کے ذریعہ مصلحت کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے ''فی سبیل اللہ'' والی مصلحت بھی افراد و اشخاص کے واسطہ سے مکمل کی جائے گی محض رفاہی اور دینی افعال و اعمال کے ذریعہ نہیں، اسی لئے جو لوگ ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین مراد لیتے ہیں، ان کے ہاں اصل عبارت "فی سبیل الغزاۃ فی سبیل اللّٰه" قرار پائے گی۔ علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تعبیر میں ''لام'' سے ''فی'' کی طرف عدول کی اچھی عقدہ کشائی کی ہے، فرماتے ہیں:

''فإن قلت: لمر عدل عن اللامر إلى فی فی الأربعة الاخيرة قلت: للايذان بأنهم أرسخ فی إستحقاق التصدق عليهم من سبق ذكره لان "فی" للوعاء فنبه على انهم احقاء بأن توضع فيهم الصدقات و يجعلوا مظنة لها و مصبا و

ذالك لما فى فك الرقاب من الكتابة أوالرق أوالاسر وفى فك الغارمين من الغرم من التخليص و الانقاذونجمع الغازى الفقيرأ والمنقطع فى الحج بين الفقر او العبادة و كذالك إبن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الأهل والمال و تكرير "فى" فى قوله و فى سبيل الله و ابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب و الغارمين."[1]

ترجمہ: "اگر تم کہو کہ آخری چار مصارف میں "لام" سے "فی" کی طرف کیوں رجوع کیا گیا تو میں کہوں گا کہ یہ بتانے کے لئے کہ وہ بہ مقابلہ سابق الذکر مدات کے صدقہ کے زیادہ مستحق ہیں؛ اس لئے کہ "فی" ظرف کے لئے ہے۔ تو اس بات پر متنبہ فرمایا گیا کہ وہ لوگ اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان میں زکوٰۃ رکھی جائے۔ "فک رقاب" یعنی غلام مکاتب یا مطلق غلام یا قیدیوں کو آزاد کرنے اور مقروضوں کی قرض سے گردن چھڑانے میں ان کو نجات دلانا اور غلامی سے نکالنا ہے اور محتاج مجاہد یا حج میں جس کا سامان سفر ختم ہوگیا ہو، وہ فقر و محتاجی اور عبادت دونوں کو جمع کئے ہوئے ہے۔ اسی طرح مسافر میں محتاجی نیز اہل وعیال اور مال سے دوری دونوں جمع ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فی سبیل اللہ" اور "ابن السبیل" میں "فی" کی تکرار سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان دونوں مدات کو "رقاب" (غلام کو آزاد کرنے) اور "غارمین" (مقروضوں کی مدد) پر زیادہ ترجیح حاصل ہے۔"

آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر اس نکتہ کا اضافہ کیا ہے کہ پہلے چار مصارف میں خود ان کو مالک بنایا جاتا ہے، جب کہ بعد کے چاروں مصارف میں خود اس کو مالک بنانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مصلحتوں کی تکمیل مقصود ہوتی ہے، تو اس لئے "لام تملیک" پہلے چاروں مصارف کے لئے زیادہ مناسب وموزوں تھا۔[2]

۴ اس میں شبہ نہیں کہ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقراء کی حاجت روائی اور اعلاء کلمۃ اللہ زکوٰۃ کے دوگانہ مقاصد ہیں اور جہاد بالسیف کے علاوہ بھی اظہار دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے مختلف ذرائع ہیں، لیکن ظاہر ہے "اعلاء کلمۃ اللہ" کی حیثیت ایک حکمت و مصلحت کی ہے اور احکام کی بنیاد "حکمت" پر نہیں ہوتی، علت پر ہوتی ہے، علت جیسے "عاملین" میں "عمل عامل" اور "غارمین" میں مقروض ہونا یا بعض فقہاء کی رائے پر دو مسلمانوں کے درمیان مصالحت کے لئے مالی بار کو برداشت کرنا ہے، اسی طرح "فی سبیل اللہ" جہاد ہے اور جہاد کا اصطلاحی مفہوم "جہاد بالسیف" ہے، اس لئے حکم کی بنیاد و اساس اسی پر رہے گی۔

[1] الكشاف: ١٥٨.٥٩/٢ [2] روح المعانی: ١٢٤/١٠

۵ ''فی سبیل اللہ'' میں امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ایک قول کے مطابق حجاج کو داخل کرنا حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کے اثر پر مبنی ہے، لیکن خود ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے اثر کا بہ نظر غائر جائزہ لیا جائے تو اس سے مصرف زکوٰۃ والے ''فی سبیل اللہ'' میں عموم قرین صواب نظر نہیں آتا، قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس روایت کو اپنی تفسیر میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، اصل میں ایک شخص نے اپنے مال کے ایک حصہ کی ''فی سبیل اللہ'' وصیت کی تھی، خاتون نے آکر حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مسئلہ پوچھا، انہوں نے فرمایا: ''فھو کما قال فی سبیل اللّٰه''، اس مجمل جواب سے خاتون کی الجھن دور نہ ہوئی۔ اس لئے عبدالرحمان بن ابی نعیم نے جوان کے ساتھ تھے۔ مکرر توجہ دلائی، ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا کہ تم چاہتے ہو کہ میں اسے کہوں کہ ان فوجیوں کو دے دے جو زمین میں فساد مچاتے پھرتے ہیں اور راہگیروں کو لوٹتے ہیں؟ عبدالرحمٰن نے دریافت کیا: پھر آپ اس کو کس مد میں خرچ کرنے کا حکم دیتے ہیں، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا: صالحین کے حوالہ کرنے کا، یعنی حجاج بیت اللہ کو کہ وہ اللہ کے مہمان ہیں۔[1]

غور کیا جائے کہ یہاں زکوٰۃ کے مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ ''نذر'' ہے، اس میں جہاد اور دوسرے کار خیر دونوں کی گنجائش تھی، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے اپنے زمانہ کے فوجیوں کی بے راہ روی دیکھتے ہوئے ان کو مشورہ دیا کہ حجاج پر خرچ کردیا جائے، ''نذر'' کی بنیاد اصل میں عرف پر ہوتی ہے، جس میں دونوں معنی کی گنجائش ہے اور ''فی سبیل اللہ'' کی حیثیت مصارفِ زکوٰۃ میں اصطلاح شرعی کی ہے، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ چنانچہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے ان کے بعض تلامذہ نے اس قول سے رجوع نقل کیا ہے[2]

...... گو بعض دفعہ ائمہ کا مرجوع عنہ قول ہی معروف ہو جاتا ہے اور قبول عام حاصل کرلیتا ہے، اس کی واضح مثال ''آمین'' کے جہر و سر میں امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے، آمین میں جہر آپ کا مرجوع عنہ قول ہے، مگر یہی فقہاء شوافع کے ہاں معمول و معتمد ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی اس طرح کے نذر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو عہد نبوی ﷺ میں پیش آیا[3] لیکن فقر و احتیاج کی قید کے بعد جیسا کہ ذکر ہوا امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا اختلاف محض تعبیر کے اختلاف کا درجہ رکھتا ہے۔

۶ ''طلبہ'' کے سلسلہ میں جہاں تک حنفیہ کی بات ہے، تو قول صحیح و معتمد یہی ہے کہ ان کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لئے بھی فقر و حاجت کی شرط ہے، گو بعض مصنّفین نے ''غنی طلبہ'' کو بھی زکوٰۃ کی اجازت دی ہے؛ لیکن اس کو کبھی بھی فقہ حنفی میں اعتبار و قبول حاصل نہ ہوسکا، یہ ان کے اس اصول کے خلاف ہے جو صراحۃً فقہ حنفی کی تمام ہی متون و شروح میں منقول ہے کہ سوائے ''عاملین'' کے تمام ہی مدات میں فقر و حاجت کی شرط کے ساتھ ہی

[1] الجامع لا حکام القرآن: ۸/۱۸۵ [2] ارشاد الساری: ۳/۵۷ [3] الاتحاف: ۴/۲۴۸

زکوٰۃ کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وهذا الفرع مخالف لا طلاقهم الحرمة فى الغنى ولم يعتمده أحد ...... والأوجه تقييده بالفقير."[1]

تَرجَمَہ: "یہ جزئیہ غنی کے بارے میں فقہاء نے مطلقاً زکوٰۃ کی حرمت کا جو حکم لگایا ہے، اس کے مخالف ہے۔ کسی صاحب علم نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا اور صحیح یہی ہے کہ یہ صورت بھی محتاج کے ساتھ مقید ہے۔"

رہ گیا مالکیہ کا طلباء علوم دینیہ کو غناء کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق قرار دینا، تو ان کے ہاں واقعی اس میں توسع معلوم ہوتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں اس مسئلہ میں نسبتہً مالکیہ کے یہاں ایک گونہ وسعت نظر آتی ہے۔

۷ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی تمام تر جلالت شان اور ذکاوت موہوبہ کے باجود اس بات میں ان سے اتفاق ممکن نہیں کہ "مصارف زکوٰۃ کی اس آیت میں "انما" محض "حصرِ اضافی" ہے اور مصارف زکوٰۃ میں فی نفسہٖ عموم ہے، مقصود صرف "منافقین" کی نفی ہے"۔ اس لئے کہ ابوداؤد کی روایت آ چکی ہے اور مفسرین کے یہاں اور بھی روایات موجود ہیں، جو اس بات کو بے غبار کرتی ہیں کہ اس آیت سے شارع تعالیٰ کا منشأ مصارف کی تحدید وتعیین ہے، یہاں تک کہ خود مہبط وحی ﷺ کو بھی اس کا اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ بطور خود حقداروں کی تعیین اور مقررہ اصناف میں اضافہ وتوسیع کریں۔

مسئلہ کی اصل اور بنیاد

اصل میں اس مسئلہ میں جو بات اساس وبنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن کی تعبیرات عام طور پر اس کے لغوی معنی میں استعمال ہوتی ہیں اور یہی اس کے "عربی مبین"[2] ہونے کا تقاضہ ہے، لیکن بیسیوں اصطلاحات ہیں جن کو قرآن مجید ایک خاص معنی ومفہوم میں استعمال کرتا ہے، صلوٰۃ وصوم، زکوٰۃ وحج، طہارت، معروف ومنکر، دین وشریعت وغیرہ۔ یہ اس کی خاص اصطلاحات ہیں، جب سیاق وسباق، صلات، اس سے متعلق افعال اور اس کے لغوی معنی اس کی شہادت نہ دیتے ہوں تو ان کو خاص انہیں اصطلاحی معنوں پر محمول کیا جائے گا، اب سوال یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کی حیثیت کیا ہے؟ جن لوگوں نے اس میں عموم برتا ہے، انہوں نے اس کو سادہ لغوی معنی پر محمول کیا ہے اور جن حضرات نے "مجاہدین فی سبیل اللہ" کی تحدید کی ہے، انہوں نے اس کو ایک شرعی اور قرآنی اصطلاح کی نظر سے دیکھا ہے۔

---

[1] ردالمحتار: ٢٨٦/٣ [2] الشعراء ١٩٥

چنانچہ علامہ کاسانی، قاضی ابو یوسف رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی کی رائے کے مطابق مجاہدین کے ساتھ اس کی تخصیص پر یہی استدلال کرتے ہیں کہ

"لأن سبيل الله إذا أطلق فی عرف الشرع يرادبه ذلك"[1]

تَرْجَمَہ: "کیوں کہ شریعت کے عرف کے مطابق جب مطلق "سبیل اللہ" بولا جائے تو اس سے مجاہد فی سبیل اللہ ہی مراد ہوتا ہے۔"

ابن قدامہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"لأن "فی سبيل الله" عندالإطلاق إنما ينصرف إلى الجهاد فإن كل مافی القرآن من ذكر سبيل الله إنما ير يدبه الجهاد إلا اليسير فيجب ان يحمل مافی الأية علی ذلك."[2]

تَرْجَمَہ: "اس لئے کہ "سبیل اللہ" جب مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے کیوں کہ قرآن میں چند جگہوں کو چھوڑ کر جہاں بھی "سبیل اللہ" کا ذکر آیا ہے اس سے جہاد ہی مراد ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس آیت میں بھی "فی سبیل اللہ" کو اسی معنی پر محمول کیا جائے۔"

لغت کی مشہور کتابوں میں بھی یہی بات کہی گئی ہے...... علامہ ابن اثیر رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی ناقل ہیں:

"و إذا أطلق فهو فی الغالب واقع علی الجهاد حتی صار لكثرة الإستعمال كأنه مقصور عليه."[3]

تَرْجَمَہ: "جب فی سبیل اللہ کا لفظ مطلق ہو تو اکثر اس سے جہاد ہی مراد لیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا صرف یہی معنی ہے۔"

لسان العرب میں کہا گیا ہے:

"و إذا أطلق فی الغالب فهو واقع علی الجهاد حتی صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصورعليه"[4]

تَرْجَمَہ: "جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے، یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا یہی معنی ہے۔"

شارح ھدایہ عینی کا بیان ہے:

---

[1] بدائع الصنائع: ۸۰٤/۲　[2] المغنی: ٤۷۰/٦
[3] تاج العروس: ۳٦٦/۷، نیز ملاحظہ ہو ابن اثیر کی النہایہ: ۱۵٦/۲　[4] لسان العرب: ۳۲۰/۱۱

"سبیل اللّٰه عبارة عن جميع القرب لكن عند الإطلاق يصرف إلى الجهاد.[1]"

تَرجَمۂ: "سبیل اللہ" میں تمام نیکیاں شامل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہوتو اس سے جہاد مراد ہوگا۔"

شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے:

"الطاعات كلها في سبيل اللّٰه ولكن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عندالناس."[2]

تَرجَمۂ: "تمام طاعتیں فی سبیل اللہ میں داخل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہوتو ان سے مقصود مجاہدین ہیں۔"

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن میں جہاں کہیں "فی سبیل اللہ" کے لئے معنی جہاد سے انحراف کا قرینہ موجود نہ ہو، وہاں "فی سبیل اللہ" سے یہی معنی مراد ہوتا ہے۔ ہاں کسی خاص فعل کے سیاق میں یا صلات کی تبدیلی کی وجہ سے کہیں اس سے مختلف معنی مراد لیا گیا ہوتو وہ اس کے مغائر نہیں، جیسے: صلوٰۃ ایک اصطلاح شرعی ہے، لیکن بعض جگہ لغوی معنی میں بھی استعمال ہوا ہے "وصل عليهم إن صلوتك سكن لهم[3]" کہ یہاں صلوٰۃ بہ معنی "دعا" وارد ہوا ہے۔

جہاد بھی ایک شرعی اصطلاح ہے!

یہی بات ان حضرات سے بھی کہنی ہے جو "فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد لے کر خود جہاد کے معنی میں توسع برتتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ "جہاد" کے لغوی معنی مطلق سعی وکوشش کے ہیں، اس لحاظ سے دین کی سربلندی کی ہر کوشش فی الجملہ "جہاد فی سبیل اللہ" میں داخل ہے، اسی مادۂ اشتقاق کی رعایت سے نصوص میں بعض مقامات پر زبان وقلم کے ذریعہ ہونے والی دینی مساعی پر بھی جہاد کا اطلاق کیا گیا ہے[4] لیکن یہ صورتیں اصطلاحی جہاد بہر حال نہیں ہیں، یہ ویسے ہی ہے کہ جیسے آپ ﷺ نے "مسلم" کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی:

"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده."[5]

تَرجَمۂ: "مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔"

اور "مؤمن" کے بارے میں فرمایا گیا:

"لايؤمن من لايأمن جاره بوائقه."[6]

---

[1] البناية على الهداية: ۱۲۵۸/۲ [2] المبسوط: ۱۰/۳ [3] توبه ۱۰۳

[4] التوبة ۷۳، عنكبوت ٦٩ [5] بخاری: ٦/١ [6] بخاری: ۸۸۹/۲

ترجمہ: "وہ مؤمن نہیں جس کا پڑوسی اس کے شر سے محفوظ نہ ہو۔"

یا ارشاد ہوا:

"المهاجر من هجر مانهى الله عنه."[1]

ترجمہ: "مہاجر وہ ہے جو اللہ کی منع کی ہوئی بات سے باز رہے۔"

ظاہر ہے کہ ان روایات میں اسلام اور ہجرت کے بعض تقاضوں کی طرف کمال لطافت کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے، یہی حال ان روایات کا ہے جن میں قلم ولسان کی مساعی اور سلطان جائر کے ساتھ کلمۂ حق کی جرأت اظہار کو جہاد سے تعبیر کیا گیا ہے، امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے "اسماء شرعیہ" کے متعلق صحیح لکھا ہے کہ اس میں گو معنی لغوی سے مکمل عدول وانحراف نہیں ہوتا؛ لیکن شریعت اس کے مصداق میں تصرف بھی ضرور ہی کرتی ہے اور بعض دفعہ اس کے عموم واطلاق میں تخصیص سے کام لیتی ہے:

"والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع فى هذه الأسامى ولا سبيل إلى دعوى كو نها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف فى الأسامى من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما فى الدابة فتصرف الشرع فى الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس إذللشرع فى الإستعمال كما للعرب."[2]

ترجمہ: "ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شریعت نے ان الفاظ میں تصرف کیا ہے، نیز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ الفاظ بالکلیہ لغت سے منقول ہیں، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ناموں کی بابت عرف لغت نے دو طریقوں پر تصرف کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو افراد نام کے مصداق ہیں ان میں سے بعض کے ساتھ یہ نام مخصوص کردیا گیا، جیسے: "دابۃ" کا لفظ، اسی طرح شریعت میں بھی حج، صوم، ایمان وغیرہ کے مصداق میں جو تصرف کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ جیسے اہل زبان کا عرف ہے، اسی طرح شریعت کا بھی ایک عرف ہے۔"

پس جہاں کہیں شارع نے "جہاد" کی اصطلاح استعمال کی ہو، وہاں ضرور ہے کہ جہاد بالسیف ہی مراد ہو، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی صراحت یا ایسا واضح قرینہ موجود ہو، جو یہاں کنایہ واستعارہ کا متقاضی ہو؛ اس لئے اس آیت میں بھی "جہاد" کے معنی میں عموم صحیح نظر نہیں آتا، اسی لئے بہت سے فقہاء نے جہاد فی سبیل

[1] بخاری: ۶/۱ [2] المستصفى: ۲۳۰/۱، الفصل الرابع فى الاسماء الشرعيه

اللہ کی بجائے ''غزو فی سبیل اللہ'' کی اصطلاح استعمال کی ہے، امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا قول گذر چکا ہے: ''المرادبسبیل اللّٰہ ھھنا الغزو فی سبیل اللّٰہ''[1] ابن کثیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے: ''الغزاۃ الذین لاحق لھم فی الدیوان''[2] ...... زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں: ''فقراء الغزاۃ''[3] ...... قاضی بیضاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے قتال کا لفظ استعمال کیا ہے۔

قرطبی کہتے ہیں:

''وھم الغزاۃ وموضع الرباط یعطون ماینفقون فی غزوھم کانوا أغنیاء أوفقراء.''[4]

تَرْجَمَۃ: ''اس کا مصداق مجاہدین اور سرحدات پر رہنے والے ہیں، ان کو دیا جائے گا تاکہ یہ جہاد میں خرچ کریں۔ چاہے وہ مال دار ہوں یا محتاج۔''

حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

''فالاکثر علی أنہ یختص بالغازی.''[5]

تَرْجَمَۃ: ''اکثر حضرات کے نزدیک یہ غازی کے لئے مخصوص ہے۔''

خود حدیث میں بھی ''غازی'' ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے:

''لاتحل الصدقۃ لغنی إلا لخمسۃ: لغاز فی سبیل اللّٰہ أولعامل علیھا أولغارم أولرجل اشتراھا بمالہ أولرجل لہ جار مسکین فتصدق علی المسکین فأھدی المسکین إلی الغنی.''[6]

تَرْجَمَۃ: ''سوائے پانچ اشخاص کے مال دار کے لئے زکوٰۃ حلال نہیں۔ مجاہد فی سبیل اللہ، عامل زکوٰۃ، مقروض، جس شخص نے اپنے مال سے کوئی زکوٰۃ کی چیز خریدی ہو جس شخص کا کوئی مسکین پڑوسی ہو، مسکین پر صدقہ کیا جائے اور مسکین اس مال دار کو ہدیہ کردے۔''

نصوص میں جہاد بالقلم، جہاد باللسان اور جہاد بالنفس وغیرہ پر ''جہاد'' کا اطلاق کیا گیا ہے؛ لیکن میرے حقیر علم کے مطابق ''غزوہ'' کا اطلاق اس قسم کی مساعی پر نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے واقعہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد اصطلاحی ہی مراد ہے، نہ کہ مطلق دین کے لئے مساعی اور جدو جہد۔

---

[1] احکام القرآن لابن العربی: ۹۶۹/۲ [2] تفسیر بن کثیر: ۳۸۰/۱ [3] کشاف: ۱۵۸/۱
[4] الجامع لاحکام القرآن: ۱۸۵/۸ [5] فتح الباری: ۲۳۲/۳ [6] ابوداؤد: ۲۳۱/۱

زکوٰۃ کی اس مد میں تملیک؟

زکوٰۃ کے سلسلہ میں اس بات پر قریب قریب ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاق ہے کہ رفاہی کاموں، مدارس و مساجد کی تعمیر اور ریلوں کی مرمت، مردوں کی تجہیز و تکفین اور اس طرح کے کاموں میں زکوٰۃ کی رقم صرف نہیں کی جاسکتی، فقہاء حنفیہ کے علاوہ علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اس کی صراحت کی ہے[1] البتہ مالکیہ غالبًا مقصد جہاد کے لئے تملیک کو ضروری نہیں سمجھتے، محمد بن عبدالحکم نے مال زکوٰۃ سے زرہ، ہتھیار اور آلات حرب کی خریداری وغیرہ کی اجازت دی ہے[2] علامہ محمد علیش مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس مد سے جاسوس کو بھی دینے کی اجازت دی ہے اور گو عام فقہا نے دفاعی تعمیرات، فصیل بندی، اور کشتی سازی وغیرہ کے لئے اس مد سے خرچ کرنے کو منع کیا ہے مگر ابن عبدالحکم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔[3]

فقہاء نے زکوٰۃ میں تملیک کی شرط کتاب و سنت کی تعبیرات کو سامنے رکھ کر لگائی ہے، اس سلسلہ میں یہ نکات قابل ذکر ہیں:

1. قرآن مجید نے مصارف زکوٰۃ کا آغاز ''لام'' سے کیا ہے، جو تملیک کے لئے آتا ہے۔
2. قرآن نے متعدد مواقع پر کہا ہے: اٰتوا الزکوٰۃ ...... ''ایتاء'' اعطاء (دے دینے) کے معنی میں ہے[4] ...... جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مال زکوٰۃ کا مالک بنا دیا جائے، جیسے مہر سے متعلق ارشاد ہوا، ''واٰتوا النساء صدقاتھن نحلۃ''[5] یہاں بھی ''ایتاء'' تملیک کے معنی میں ہے۔
3. رسول اللہ ﷺ نے زکوٰۃ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

''توخذ من اغنیاء ھم وترد فی فقراء ھم.''[6]

تَرْجَمَہ: ''ان کے مال داروں سے لی جائے اور ان کے فقراء پر خرچ کی جائے۔''

''تقسیم'' کا لفظ تملیک کو مستلزم ہے۔

یہ تمام قرائن بتاتے ہیں کہ ''فی سبیل اللہ'' والی مد میں بھی زکوٰۃ کے لئے تملیک ضروری ہے اور دفاعی امور و مصالح پر یہ رقم ''مجاہدین'' کے واسطہ سے خرچ کی جائے گی۔

رہ گئی یہ بات کہ اس مد خاص میں ''لام'' کی بجائے ''فی'' کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ تو علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ''فی'' عربی زبان میں ظرف پر داخل ہوتا ہے اور ظرف مظروف

[1] ملاحظہ ہو البحرالرائق: ۲۴۳/۲، المغنی: ۲۸۰/۲، درمختار علی ھامش الرد: ۶۲/۲
[2] الجامع لا حکام القرآن: ۱۸۶/۸ [3] منح الجلیل علی مختصر الخلیل: ۳۷۴. ۷۵/۱
[4] الایتاء والاعطاء، مفردات القرآن للا صفھانی: ۸ [5] النساء: ۴ [6] بخاری: ۱۸۷/۱

کا احاطہ واستیعاب کرلیتا ہے، اس طرح ''ظرف'' کے ساتھ تعبیر تاکید بلیغ اور اہتمام خاص کو بتاتی ہے، چوں کہ پہلے چاروں مدات کے مقابلہ بعد کے چاروں مدات کی نوعیت زیادہ اہم تھی؛ اس لئے ان پر ''فی'' داخل کیا گیا ہے خصوصیت سے ''سبیل اللہ'' میں تو محض عطف پر بھی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ''رقاب'' اور ''غارمین'' کے ذکر کے بعد مستقل طور پر ''فی سبیل اللہ'' فرمایا گیا۔[1]

فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ غنی مجاہدین کو بھی زکوۃ دی جاسکتی ہے۔[2] شوافع یہ قید بھی لگاتے ہیں کہ وہ مجاہدین مستقل تنخواہ دار نہ ہوں، بلکہ رضا کارانہ خدمت کرتے ہوں[3] حنفیہ کے یہاں مجاہدین کے لئے بھی فقر شرط ہے[4] جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے گذری کہ پانچ اشخاص کے لئے باوجود غنی ہونے کے زکوۃ حلال ہے اور انہیں میں آپ نے ''غازی فی سبیل اللہ'' کو بھی شمار فرمایا۔[5] ...... حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے غنی کے لئے زکوۃ کو حرام قرار دیا **''لاتحل الصدقة لغنی ولالذی مرة سوی''**[6]

ایک اور روایت میں ہے:

''لاحظ فیها لغنی ولالقوی مکتسب''[7]

ترجمہ: ''زکوۃ میں مال دار اور کمانے پر قادر طاقت ور شخص کے لئے کوئی حصہ نہیں۔''

حضرت معاذ کو آپ ﷺ نے یمن بھیجتے ہوئے ہدایت فرمائی کہ اغنیاء سے زکوۃ لی جائے اور فقراء میں تقسیم کردی جائے۔[8] پس، گویا ''فقر'' استحقاق زکوۃ کے لئے بنیادی شرط ہے۔

حنفیہ نے اس روایت کا مختلف طریقوں سے جواب دینے کی کوشش کی ہے جس میں ''مجاہد'' کو غنی ہونے کے باوجود زکوۃ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے[9] مگر قوی تر جواب وہ ہے جو امام ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ''حضری'' زندگی کے اعتبار سے غنی ہو، اس کو مکان میسر ہو، اثاثہ جات ہوں، خادم ہو، سواری ہو، دوسو درہم سے زیادہ رقم ہو، لیکن اب جب وہ سفر جہاد پر کمر بستہ ہو تو سفر اور بالخصوص سفر جہاد کے اعتبار سے حاجت مند ہوجاتا ہے، ذرائع سفر مطلوب ہیں، آلات حرب کی ضرورت ہے، توشہ سفر بھی درکار ہے تو ایسے شخص کو جو اپنے وطن میں رہتے ہوئے ''غنی'' تھا، حاجت وفقر کی وجہ سے زکوۃ دی جاسکتی ہے۔[10]

---

[1] ملخص از: الکشاف: ۵۹/۲، ۱۵۸ [2] شرح مهذب: ۲۱۲/۶ [3] المنهاج القویم للهیثمی: ۱۱۵، فتح المعین: ۵۳
[4] هدایه وفتح القدیر: ۲۶٤/۲ [5] ابو داؤد: ۲۳۱/۱ [6] ترمذی کتاب الزکوٰة، باب ماجاء من لاتحل له الصدقة
[7] ابوداؤد: ۲۳۱/۱ [8] بخاری: ۱۸۷/۱ [9] دیکھئے: مرقاة المفاتیح: ۴۵۰/۲، اتحاف سادة المتقین: ۲٤۹/٤، فتح القدیر: ۲۰۹/۲ [10] احکام القرآن: ۳۲۹/٤

جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر "فی سبیل اللہ" اور دوسری مدات میں بھی فقر کی شرط پر ہی زکوٰۃ دینی جائز ہو، تو مصارف ہشتگانہ کا ذکر بے معنی ہوگا، ایسی صورت میں تو صرف "فقراء" اور "عاملین" کا ذکر کافی ہوجاتا[1] لیکن اس سوال کا جواب زکوٰۃ کے دوسرے ہی مصرف "مساکین" میں موجود ہے کہ اگر تمام مصارف میں کھلی ہوئی "مغایرت" ہی ضروری ہو، تو یہ "فقراء" ومساکین کے درمیان بھی نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ "فقر وحاجت" زکوٰۃ کی بنیادی مصلحت ہے، لیکن چوں کہ بعض صورتوں میں کوئی خاص وصف پایا جاتا ہے، اس لئے اس کا خصوصیت سے ذکر کر دیا گیا، مسکین کے پاس کچھ مال ہوتا ہے لیکن ناکافی، اس لئے اس کا ذکر کیا گیا کہ استحقاقِ زکوٰۃ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ بالکل ہی مال وجائداد سے محروم ہو، غلام کا ذکر کیا گیا کہ ایک مکاتب یا قیدی فی نفسہٖ غنی ہو، لیکن اپنی گلوخلاصی کے لئے حاجت مند ہو، "غارمین" کی صراحت کی گئی کہ بعض اوقات ایک شخص مالک نصاب ہوتا ہے؛ لیکن اداء قرض میں فقیر ومحتاج ہوتا ہے، مسافر اپنی جائے سکونت کے اعتبار سے غنی ہوتا ہے لیکن سفر کی عارضی حالت میں مبتلاء فقر ہوتا ہے۔ پس، غور کیا جائے تو سوائے عاملین ومؤلفۃ القلوب کے تمام مصارف میں شریعت نے فقر کو بنیاد بنایا ہے، البتہ چوں کہ ان صورتوں میں فقر کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے یا زکوٰۃ کے ذریعہ فقر کا مداوا کرنے کے ساتھ ساتھ ایک مصلحت دینی کی تکمیل بھی پیش نظر ہوتی ہے، اس لئے قرآن نے ان کا مستقل ذکر مناسب سمجھا، اب ان تمام مصارف کی طرح احناف "مجاہدین" کی صورت میں بھی "فقر" کی قید لگادیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو منشاء ربانی کے خلاف سمجھا جائے!

تاہم حنفیہ پر ابھی یہ بار جواب باقی رہتا ہے کہ وہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لاتحل الزکوٰۃ لغنی ولالقوی مکتسب" وہاں غنی کے ساتھ اس شخص کے لئے بھی زکوٰۃ حلال قرار نہیں دی گئی، جو توانا اور کمانے پر قادر ہو، مگر احناف ایسے محتاج شخص کے لئے زکوٰۃ جائز قرار دیتے ہیں اور "لاتحل" کو اس کے حق میں زجر وتوبیخ پر محمول کرتے ہیں، تو کیا دوسرے فقہاء کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں قسم کی حدیثوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی غرض سے وہ "غنی" کے حق میں بھی اس کو اسی معنی پر محمول کریں، یا اس حدیث کے عموم میں دوسری حدیث سے تخصیص واستثناء کریں؟

بہر حال یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں بحث ونظر کی گنجائش موجود ہے!!

خلاصۂ بحث

پس ان مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

[1] حنفیہ عاملین کو غنی ہونے کے باوجود مال زکوٰۃ سے اجرت کا حق دار قرار دیتے ہیں۔

❶ ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین فی سبیل اللہ ہی مراد ہیں اور یہ قریب قریب اجماعی رائے ہے۔

❷ ''مجاہدین'' سے اصطلاحی جہاد کرنے والے مراد ہیں، نہ کہ زبان وقلم وغیرہ کے ذریعہ دعوت اسلام اور حفاظت اسلام کا فریضہ سرانجام دینے والے علماء۔

❸ ''فی سبیل اللہ'' کی مد میں بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک تملیک ضروری ہے، صرف مالکیہ سے اس میں قدرے توسع منقول ہے۔

❹ ''فی سبیل اللہ'' میں بھی حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں ''فقر'' کی قید ملحوظ ہے، اکثر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے اور طرفین کے پاس اپنے نقطۂ نظر کے لئے معقول دلیلیں موجود ہیں۔

هذا ماعندی والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم.

بنو ہاشم وسادات اور زکوٰۃ وصدقات

مختلف روایتیں موجود ہیں جن میں آپ ﷺ نے اہل بیت کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ حضرت حسن رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے زکوٰۃ کی کھجور منہ میں رکھ لی تو آپ نے اگلوا دیا اور ارشاد فرمایا کہ ہم لوگوں کے لئے صدقہ کی چیزیں کھانا روا نہیں "إنا لا نأكل الصدقة"[1] محصلین زکوٰۃ (عاملین) کو زکوٰۃ کی مد سے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجرت ادا کی جائے یہ خود قرآن مجید سے ثابت ہے[2] لیکن اپنے اہل خاندان کو آپ ﷺ نے اس طور بھی زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی۔ حضرت عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے عامل زکوٰۃ کی خدمت حاصل کرنی چاہی، تو آپ ﷺ نے انکار فرما دیا "ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب المسلمين"[3] بلکہ آپ ﷺ نے بنو ہاشم کے موالی[4] کے لئے بھی زکوٰۃ کو جائز نہیں رکھا۔ آپ ﷺ کے خادم خاص حضرت ابو رافع رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے ایک عامل زکوٰۃ کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہا تا کہ زکوٰۃ میں سے جو اجرت ان کو ملے، ابو رافع رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ بھی اس میں شریک ہوں، تو آپ ﷺ نے منع فرما دیا کہ "إن الصدقة لا تحل لنا و إن موالي القوم من انفسهم"[5]

کن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے؟

آپ ﷺ نے جن لوگوں کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے، وہ کون لوگ ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، پانچ خاندان وہ ہیں کہ ان کے اس ممانعت کے حکم میں داخل ہونے پر اتفاق ہے، آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور آل حارث بن عبد المطلب، حارث کے علاوہ عبد المطلب کی دوسری اولاد کے سلسلہ پر زکوٰۃ حرام ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالک، شافعی رَحِمَهُمَا اللہُ تَعَالٰی اور صحیح تر روایت کے مطابق امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی ان کے لئے بھی زکوٰۃ کو ممنوع قرار دیتے ہیں امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے اس کے خلاف ہے۔[6] امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک ابولہب کی اولاد کو زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے، کیوں کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کا حکم بطور شرافت و تعظیم کے ہے؛ اس لئے اس کے حق دار وہی لوگ

[1] مسلم: ۳٤۳/۱　[2] توبہ: ۹　[3] كنز العمال: ۳۰۹/٤
[4] موالی سے "آزاد کردہ غلام" مراد ہیں۔　[5] ترمذی: ۸۷/۱ بسند حسن صحيح　[6] رحمة الامة: ٤٥، ٤٦

ہیں جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کی نصرت و مدد کی تھی۔ ابولہب چوں کہ آپ ﷺ کی اذیت رسانی کے درپے تھا؛ اس لئے بنوابی لہب اس اعزاز کے حق دار نہیں ہیں۔[1]

صدقاتِ نافلہ

صدقات نافلہ کے بارے میں عام رجحان یہی ہے کہ بنو ہاشم بھی دوسرے لوگوں کی طرح ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، علامہ بدرالدین عینی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں فقہاء کی رائیں ان الفاظ میں نقل کی ہیں:

"وأما الصدقة على وجه الصلة والتطوع فلا بأس وجوز بعض المالكية صدقة التطوع لهم وعن أحمد روايتان وعند الشافعية فيها وجهان."[2]

تَرجَمہ: "بطور صلہ رحمی اور نفل کے سادات کو صدقہ دینے میں مضائقہ نہیں، بعض مالکیہ نے ان کے لئے صدقہ نفل کو جائز قرار دیا ہے امام احمد سے بھی اس سلسلہ میں دونوں روایتیں ہیں اور فقہاء شوافع کی بھی۔"

مشہور مفسر قرآن ابوعبداللہ قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"واختلفوا فى جواز صدقة التطوع لبنى هاشم فالذى عليه جمهور أهل العلم وهوالصحيح أن صدقة التطوع لابأس بهالبنى هاشم ومواليهم؛ لأن عليا والعباس وفاطمة رضوان الله عليهم تصدقوا وأوقفوا أوقافا على جماعة من بنى هاشم و صد قاتهم الموقوفة معروفة مشهورة."[3]

تَرجَمہ: "بنی ہاشم کے لئے صدقات نافلہ کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کی رائے جو صحیح ہے، یہی ہے کہ بنی ہاشم اور ان کے موالی کے لئے نفلی صدقہ میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ حضرت علی، عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا اور فاطمہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا نے بنی ہاشم کی ایک جماعت پر صدقہ کیا ہے۔ وقف بھی کیا ہے اور ان کے اوقاف مشہور و معروف ہیں۔"

صدقاتِ واجبہ

زکوٰۃ اور صدقات واجبہ مثلاً صدقۃ الفطر اور کفارات وغیرہ بنو ہاشم کو دینا جائز نہیں۔ یہی عام طور پر فقہاء کی رائے ہے، تاہم اس پر امت کا اجماع قرار دینا بھی خلاف حقیقت ہوگا۔ امام طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی ایک روایت نقل کرنے کے بعد۔ جس سے بنوعبدالمطلب کے لئے صدقہ کی حلت معلوم ہوتی

[1] فتح القدير: ۲/۲۱۳ [2] عمدة القارى: ۹/۸۱ [3] الجامع لا حكام القرآن: ۸/۱۹۱

ہے۔ کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے بنو ہاشم پر صدقہ کو جائز قرار دیا ہے: "فذهب قوم إلى هذا الحديث وأباحوا الصدقة على بنى هاشم[1]" خود ائمہ اربعہ رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالىٰ اور ان کے متبعین بھی اس مسئلہ میں متفق نہیں ہیں؛ اس لئے اول ہم کو ائمہ اربعہ اور ان کے پیروؤں کے نقطۂ نظر پر ایک نظر ڈالنی چاہئے۔

حنفی نقطۂ نظر

امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ سے ایک روایت تو مطلقاً بنو ہاشم کو صدقاتِ واجبہ اور صدقات دینے کے جواز کی ہے، ینابیع میں منقول ہے کہ ہاشمی، ہاشمی کو اپنی زکوٰۃ دے سکتے ہیں[2] ویسے مشہور ہے کہ یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی ہے، جن سے ابن سماعہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کے لئے دوسروں کی زکوٰۃ لینی تو جائز نہیں لیکن خود بنی ہاشم کی زکوٰۃ لی جاسکتی ہے: "وروىٰ ابن سماعة عن ابى يوسف ان الزكاة من بنى هاشم تحل لبنى هاشم ولايحل ذلك من غيرهم لهم[3]" امام طحاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ

"لابأس بالصدقات كلها على بنى هاشم ذهب فى ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت عليهم من أجل ماجعل لهم فى الخمس من سهم ذوى القربى فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بموت رسول الله حل لهم بذلك ماقد كان محرما عليهم من أجل ما قد كان احل لهم."[4]

تَرجَمۂ: "بنی ہاشم پر ہر طرح کے صدقات میں کوئی مضائقہ نہیں اور میرے نزدیک امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ اس مسئلہ میں اس طرف گئے ہیں کہ صدقات ان پر اس لئے حرام تھے ہے کہ خمس میں ذوی القربیٰ کا حصہ رکھا گیا تھا، جب یہ اس حصہ سے محروم ہوگئے اور آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی دوسروں کی طرف منتقل ہوگیا تو اس کی وجہ سے...... زکوٰۃ وصدقات۔ جو ان پر حرام تھا، اب حلال ہوگیا۔"

امام طحاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے امام صاحب کی یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے واسطہ سے نقل کی ہے، امام صاحب کی یہی رائے ابوعصمہ سے بھی منقول ہے۔[5] خود امام طحاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے بھی

[1] شرح معانی الاثار: ۲۹۷/۱، باب الصدقة على بنى هاشم [2] عمدة القارى: ۸۱/۹
[3] احكام القرآن: ۳۳۵/٤ [4] طحاوى: ۳۰۱/۱ [5] عمدة القارى: ۸۱/۹

امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اسی رائے کو قبول کیا ہے۔ "فبهذا نأخذ۔"[۱] ماضی قریب کے اہل علم میں علامہ سید انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے کہ زکوٰۃ کا لینا دستِ سوال دراز کرنے سے بہتر ہے، اس لئے فی زمانہ بنو ہاشم وسادات کے لئے زکوٰۃ جائز ہے۔[۲]

مالکیہ

مالکیہ سے چار بالکل متضاد رائیں منقول ہیں، مطلقاً ناجائز ہے۔ مطلقاً جائز ہے صدقات واجبہ جائز نہیں، صدقات نافلہ جائز ہے، چوتھے اس کے برعکس کہ صدقات نافلہ ناجائز ہیں اور صدقات واجبہ جائز[۳] امام مالک کا قول مشہور تاہم یہی معلوم ہوتا ہے کہ صدقاتِ واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں ہی ان کے ہاں بنو ہاشم کے لئے جائز نہیں[۴]...... البتہ فقہاء مالکیہ میں ابہری سے منقول ہے کہ اگر "خمس" کا حصہ بنو ہاشم کے لئے باقی نہ رہے اور وہ اس سے محروم ہوں، تو زکوٰۃ ان کے لئے جائز ہوگی۔[۵]

شوافع

شوافع کے یہاں معروف اور معمول یہی ہے کہ صدقات واجبہ سادات کے لئے جائز نہیں، تاہم ابن حجر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو اختلاف ہے، ان کا بیان ہے کہ بعض شوافع کے نزدیک بھی ان حالات میں کہ بنو ہاشم کے لئے کوئی مدِ مخصوص باقی نہیں رہی، زکوٰۃ لینی جائز ہوگی وهو وجه لبعض الشافعية[۶] بقول علامہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے "عقد الجید"، میں یہی نقطۂ نظر امام رازی کا نقل کیا ہے[۷] فقہاء شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بارے میں بھی ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صراحت ملتی ہے کہ وہ موجودہ حالات میں بنو ہاشم کے لئے اس کی اجازت دیتے تھے۔[۸]

حنابلہ

دوسرے فقہاء کی طرح حنابلہ نے بھی ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے سادات و بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے؛ لیکن امام ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر فقیہ۔ سادات کے لئے مدِ مخصوص کے باقی نہ رہنے کی صورت میں زکوٰۃ کا دروازہ ان کے لئے کھولنے کے قائل ہیں، فرماتے ہیں:

"وبنوهاشم إذا منعوا من خمس الخمس جاز لهم الأخذ من الزكوٰة وهو قول

---

[۱] طحاوی: ۳۰۱/۱ [۲] فیض الباری: ۵۲/۳ [۳] فتح الباری: ۴۱۵/۳، عمدة القاری: ۸۱/۹
[۴] الجامع لاحكام القرآن: ۹۱/۸ [۵] فتح الباری: ۴۱۵/۳ [۶] فتح الباری: ۴۱۵/۳
[۷] فیض الباری: ۵۲/۳ [۸] فتاوی شیخ الاسلام: ۴۵۶/۴

القاضی یعقوب و غیرهم من أصحابنا وقاله أبویوسف والأصطخری من الشافعية لانه محل حاجة وضرورة."[1]

ترجمہ: "بنو ہاشم خمس کے خمس سے محروم کر دیئے جائیں تو ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، یہی قاضی یعقوب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور ہمارے دوسرے اصحاب کا قول ہے اور یہی بات ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اور شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے کہی ہے؛ اس لئے کہ وہ ضرورت اور حاجت کا محل ہیں۔"

مذاہب و دلائل

ان تفصیلات سے درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں۔

❶ سادات و بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ حرام ہے، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث کا ظاہر اور ان کا اطلاق اس کی تائید میں ہے۔

❷ بعض حضرات بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کی طرف سے بعض وہ روایات پیش کی جاتی ہیں، جن میں آپ ﷺ نے بنو ہاشم پر صدقہ کرنے کا ذکر فرمایا ہے امام طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ایسی روایات نقل کی ہیں اور جواب دیا ہے کہ اس سے صدقات نافلہ مراد ہیں ہمارے زمانہ کے محققین میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے ایک نیا نکتہ اٹھایا ہے کہ حدیث میں جہاں کہیں حرمت زکوٰۃ کا ذکر ہے، وہاں "آل" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے "ذریت" کا نہیں قرآن مجید کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ "آل" کا لفظ کسی شخص کی ان اولاد کے لئے استعمال ہوتا ہے جو معاصر ہوں، جب کہ "ذریت" کا لفظ اس کی موجودہ اور آئندہ نسل کے لئے بولا جاتا ہے؛ اس لئے آپ کی "آل" سے وہ لوگ مراد ہیں جو آپ کے عہد میں تھے، قیامت تک آنے والے بنو ہاشم نہیں۔

مگر یہ استدلال دو وجوہ سے محل نظر ہے۔ اول تو فقہاء و محدثین نے از سلف تا خلف "آل" اور "ذریت" کے درمیان اس فرق کا ذکر نہیں کیا ہے اور "آل" سے خود ائمہ اربعہ نے (صحیح تر روایت کے مطابق) قیامت تک آنے والے بنو ہاشم مراد لئے ہیں، نہ ہی عربی لغت کے لحاظ سے ان دونوں الفاظ کے درمیان ایسا کوئی فرق اہل سنت نے کیا ہے۔ دوسرے حدیث میں صرف "آل" ہی کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ "بنی ہاشم" کی تعبیر کے ساتھ بھی زکوٰۃ کی ممانعت کا ذکر ہے اور "بنی فلاں" کے کلمہ کا موجودہ اور آئندہ خاندانوں پر اطلاق عربی زبان

[1] فتاوی شیخ الاسلام: ٤/٤٥٦

میں عام اور معروف ہے۔

❸ بعض فقہاء نے بنو ہاشم کے لئے خود بنو ہاشم کی زکوٰۃ کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ایک قول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مذکور ہوا، ان کی دلیلیں یہ ہیں:

(الف) حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عرض کیا کہ آپ نے لوگوں کے صدقات ہمارے لئے حرام کر دیئے ہیں، تو کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے، "هل تحل لنا صدقات بعضنا لبعض"؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا، ہاں۔[1]

(ب) ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ نے کچھ سامان خرید کیا اور اس کو نفع کے ساتھ فروخت کیا اور اس کو بنو عبدالمطلب کے محتاج لوگوں پر صدقہ کر دیا "فتصدق بها علی أرامل بني عبدالمطلب."[2]

(ج) ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ ہی سے مروی ہے کہ حضرت عباس نے ان کو اونٹ کے سلسلہ میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے پاس بھیجا تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے صدقہ کے اونٹوں میں سے عطا فرمایا "أعطاها من الصدقة"[3]

ان میں سے پہلی روایت متکلم فیہ ہے[4] دوسری روایت کے مطابق سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقات واجبہ میں سے نہیں تھا، چنانچہ خود امام طحاوی نے بھی اس کو صدقات نافلہ ہی پر محمول کیا ہے۔ تیسری روایت کا منشاء یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیت المال کے اونٹ میں سے دیا، ظاہر ہے کہ بیت المال میں مختلف مدات کے مویشی ہوا کرتے تھے، مگر چوں کہ اکثر جانور زکوٰۃ کے ہوتے تھے؛ اس لئے ہوسکتا ہے کہ تغلیباً "أعطاها من الصدقة" سے تعبیر کر دیا ہو۔

تاہم ان روایات سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی ہے، ان کے لئے فی الجملہ استدلالی بنیاد موجود ہے اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے،

❹ چوتھی رائے یہ ہے کہ اصولی طور پر تو سادات کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، لیکن ایسے حالات میں کہ بیت المال کو مال غنیمت وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی سے ایک خمس (پانچویں حصہ) کا مد باقی نہیں رہا، ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، ائمہ اربعہ کے متبعین میں مختلف اجلہ فقہاء کی یہی رائے ہے اور خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا ایک قول اس طرح کا موجود ہے، ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ سادات کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کی حکمت یا علت "خمس" میں ان کا استحقاق ہے، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"لايحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ إنماهي غسالة الايدی و إن لكم

---

[1] معرفة علوم الحديث لابی حاكم نيسا پوری، الفرع السابع والثلاثون [2] طحاوی: ۲۹۷/۱

[3] ابو داؤد: ۲۳۳/۱ باب الصدقة علی بنی هاشم [4] اعلاء السنن: ۸۰/۹

فی خمس الخمس لما یغنیکم.“[1]

ترجمہ: ”تم اہل بیت کے لئے صدقات حلال نہیں کہ یہ ہاتھوں کا دھوون ہے اور تمہارے لئے مال غنیمت کا خمس (حصہ بیت المال) کا خمس (ذوی القربیٰ کا حصہ) ہے، جو تم کو اس سے بے نیاز کر دے گا۔“

لہٰذا اب کہ یہ مخصوص مد باقی نہیں رہی، سادات کو اس سے بھی محروم رکھنا قرین انصاف نہ ہوگا۔

قول ضعیف پر فتویٰ

ہر چند کہ اس دلیل پر کافی کلام کی گنجائش ہے اور بنیادی اہمیت اس امر کی ہے کہ ”خمس“ کا ”عوض“ ہونے کی حیثیت محض حکمت و مصلحت کی ہے، جس کو فقہاء احکام کا مدار نہیں بناتے، یا ”علت“ کی ہے جس پر حکم کا مدار ہوا کرتا ہے؟ تاہم فی زمانہ سادات کے لئے زکوٰۃ کا دروازہ کھول کر ہی مقصد شریعت کہ (سادات کو ذلت سے بچایا جائے) کی تکمیل کی جاسکتی ہے، کیوں کہ اب سادات کی اعانت کا جذبہ مفقود ہے اور اسلامی یا غیر اسلامی حکومت میں ان کی مدد کے لئے کوئی خاص مد موجود نہیں ہے، اب ان کو زکوٰۃ سے محروم کر کے ایک طرف زکوٰۃ کی ذلت سے بچایا جا رہا ہے؛ لیکن دوسری طرف اس سے بڑی ذلت پر وہ مجبور ہیں کہ دوسروں کے سامنے سوال کا ہاتھ دراز کریں اور دینی مدارس میں تعلیم کا دروازہ ان کے لئے بند کر دیا جائے اور ہمیشہ علم سے محروم اور پست رہنے پر مجبور کر دیا جائے۔

پس اب سادات کے لئے زکوٰۃ کی اجازت ایک ضرورت بن گئی ہے اور ضرورت کی بناء پر قول ضعیف پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

”فقد ذکر فی حیض البحرفی بحث ألوان الدماء أقوالا ضعیفة ثم قال وفی المعراج عن فخر الأئمة لوأفتی المفتی بشئ من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتیسیر کان حسنا اه. وکذا قول أبو یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوة لایجب به الغسل ضعیفا وأجاز العمل به للمسافر أو الضیف الذی خاف الریبة کما سیاتی فی محله وذلك من مواضع الضرورة.“[2]

ترجمہ: ”بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کی بابت مختلف ضعیف رائیں ذکر کی گئی ہیں۔ فخر

[1] طبرانی عن ابن عباس، الدرایه علی الهدایه: ۲۰۶/۲ ”وعوضکم منها بخمس الخمس“ کا لفظ جو معروف ہے وہ صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ (فتح القدیر: ۲۱۲/۲)

[2] ردالمختار: ۱۷۶/۱

الائمہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ دے دے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے فتور شہوت کے بعد خروج منی کی صورت میں کہا ہے کہ غسل واجب نہیں ہوگا۔ یہ قول ضعیف ہے؛ لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف رکھتا ہو اگر اس پر عمل کرے۔ جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث آئے گی تو اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع میں سے ہے۔"

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

اوّلاً: دوسری مدات سے سادات کی مدد کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ان کی قرابت کا خیال کرکے ان کے حق میں فراخدلی کا برتاؤ کرنا چاہئے۔

دوسرے: اگر سادات کو بالواسطہ زکوٰۃ کی رقم پہنچائی جاسکتی ہو تو یہ راستہ اختیار کرنا چاہئے، مثلاً شوہر و بیوی میں سے ایک سیّد ہوں دوسرے نہ ہوں تو جو سیّد نہ ہوں، ان کو زکوٰۃ دی جائے۔ ماں سادات میں سے ہو، اولاد نہ ہو تو اولاد کو، اور اولاد سیّد ہو، ماں سیّد نہ ہو تو ماں کو زکوٰۃ سے مدد دی جائے۔

تیسرے: اگر کسی دوسری مد سے اعانت کی گنجائش نہ ہو اور بالواسطہ زکوٰۃ سے مدد پہنچانی ممکن نہ ہو اور وہ ضرورت مند ہوں، تو موجودہ حالات میں سادات کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ، قاضی ابو یوسف، امام طحاوی، علامہ ابہری مالکی، اصطخری، شافعی، امام رازی، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ اور ایک قول کے مطابق امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور اکابر علماء ہند میں علامہ انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے۔

هذا ماعندي والله أعلم بالصواب.

زکوٰۃ میں سونا اور چاندی کے نصاب کو ملانے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے کا نصاب ۲۰ دینار اور چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے۔ جیسا کہ صحاح کے مختلف مصنفین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا ہے۔ جدید اوزان کے لحاظ سے ۲۰ دینار ۷۹ء ۸۷ گرام کے برابر اور ۲۰۰ درہم ۳۵ء۶۱۲ گرام کے برابر ہے[۱] اگر کسی کے پاس صرف سونا یا صرف چاندی ہو تو امت کا اجماع ہے کہ جب تک مذکورہ مقدار پوری نہ ہو جائے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[۲]

البتہ اگر کسی کے پاس تھوڑی سی مقدار چاندی کی ہو اور کچھ مقدار سونے کی، تو اس پر کیا دونوں کو ملا کر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی، شعبی، مکحول اور حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہی رائے نقل کی ہے[۳] ...... اور یہی رائے امام ابوحنیفہ و امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کی بھی ہے۔[۴] ...... دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں نصاب ملایا نہیں جائے گا اور زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس گروہ میں امام شافعی، ابوثور اور داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں اور ایک روایت امام احمد سے بھی اسی کے مطابق منقول ہے۔[۵]

پھر جو لوگ ضم نصاب کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی صورت کیا ہوگی؟ ابن رشد نے ان سبھوں کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں دو مشہور رائیں ہیں جو قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کا نصاب بہ اعتبار اجزاء کے ملایا جائے گا مثلاً ایک شخص کے پاس مقدار کے لحاظ سے چاندی کے نصاب کا دو تہائی موجود ہو اور سونے کے نصاب کا ایک تہائی، تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اگر سونا اس کے مقررہ نصاب کے ایک تہائی سے کم ہو تو اس کی قیمت کچھ بھی ہو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ نصاب باعتبار قیمت کے ملایا جائے گا۔ مثلاً مذکورہ مثال ہی میں اگر سونا اپنے نصاب مقررہ کے ایک تہائی سے کم ہو لیکن اس کی قیمت سے چاندی کا بقیہ

[۱] اسلام کا نظام عشرو زکوٰۃ: ٦١ [۲] محمد بن هبيره حنبلي: كتاب الافصاح عن معاني الصحاح: ۲۰٦/۱
[۳] مصنف: ۱۲۱/۳، ۱۲۰ فی الرجل یکون عنده، مأة دراهم وعشرة دينار [۴] كتاب الإفصاح: ۲۰۷/۱
[۵] بداية المجتهد: ۲۸٤/۱ المغنی: ۳۱۸/۲

ایک تہائی بھی مکمل ہوجاتا ہوتو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی پہلی رائے امام ابو یوسف، امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ اور دوسرے فقہاء کی ہے جب کہ دوسری رائے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے۔[1]

پہلے گروہ کے دلائل

جولوگ نصاب ملا کر پورا کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ سونا چاندی دونوں کی تخلیق اس لئے ہے کہ وہ "ثمن" ہیں اوران کے ذریعہ قوت خرید بہم پہنچے۔ اس لحاظ سے یہ دونوں ایک ہی جنس کے ہیں۔ اس لئے ان کو ملا کر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کی مقدار (ڈھائی فیصد) یکساں مقرر کی گئی ہے۔[2] ...... ملک العلماء علامہ علاء الدین کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۸۷ھ نے اس مسئلہ پر ایک حدیث بھی پیش کی ہے:

"روی عن بکیر بن عبداللّٰہ بن الاشج أنه قال مضت السنة من أصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم بضم الذهب الی الفضة والفضة إلی الذهب فی إخراج الزکوٰۃ."[3]

ترجمہ: "بکیر بن عبداللہ بن اشج سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی سنت رہی ہے کہ زکوٰۃ نکالنے کے معاملہ میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ضم کیا جائے۔"

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں کہ ہر چند کہ سونا اور چاندی "ثمن" ہیں، لیکن محض اتنی سی بات یہ ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ احناف کے یہاں دو ہم جنس اشیاء کی خرید وفروخت میں کمی وبیشی اور تفاضل جائز نہیں ہے۔ حالانکہ کہ خود حنفیہ سونا، چاندی کے معاملہ میں (تفاضل) کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں۔ پھر یہ کہ خود احناف بھی جانوروں مثلاً گائے اور بکری میں ملا کر نصاب پورا کرنے کے قائل نہیں ہیں، حالاں کہ ان دونوں کا مقصد تخلیق ایک ہی ہے کہ ان سے غذا اور دودھ حاصل کیا جائے اگر یہ یکسانیت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ دو جانوروں کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے، تو "ثمن" ہونے میں یکسانیت کیوں کر اس بات کی دلیل ہوسکتی ہے کہ سونا، چاندی باہم ضم کر کے نصاب زکوٰۃ بنے؟ احادیث کا عام لب ولہجہ جس میں دوسری اشیاء کی طرح سونا اور چاندی کا مستقل ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ کہا

---

[1] الفتاویٰ الهندیه: ۹۲/۱ ویسے علامہ کاسانی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ضم بالاجزاء کی بھی نقل کی ہے اس کو تسلیم کرلیا جائے تو مسئلہ زیر بحث میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا بدائع الصنائع: ۱۹/۲ [2] الهدایه: ۱۷۶/۱ [3] بدائع الصنائع: ۱۰۶/۲

گیا ہے کہ چاندی ایک سونوے درہم ہو جائے تب بھی زکوٰۃ واجب نہیں، اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کی تائید میں ہے کہ ان دونوں کی مستقل حیثیت ہے اور وہ باہم ضم نہیں کئے جائیں گے۔

یہ استدلال کہ ان دونوں میں زکوٰۃ کی مقدار ایک ہی ہے۔ محض ایک قرینہ کا درجہ رکھتا ہے اس کو محض ایک اتفاق قرار دیا جا سکتا ہے اور بقول ایک معاصر صاحب علم کے غلہ کسی جنس کا بھی ہو، اس کی مقدار زکوٰۃ ایک ہی ہوتی ہے۔ عشر یا نصف عشر[1] تو کیا یہ سمجھا جائے کہ تمام غلوں کی جنس ایک ہی ہے؟ جہاں تک اس حدیث کی بات ہے جو علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے نقل کی ہے تو باوجود تلاش کے کہیں نہ مل سکی۔ خود عام فقہاء احناف نے بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے "کنز العمال" جو ہر طرح کی احادیث کا ضخیم ترین مجموعہ ہے، اس میں بھی یہ روایت نہیں مل سکی اور نہ مصنف نے اس کی کوئی سند ہی ذکر کی ہے، اس لئے اس سے استدلال بھی محل نظر ہے۔

حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے

شاید اسی وجہ سے حافظ ابن رشد مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی، مالکی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شوافع کے مؤید نظر آتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"وسبب هذا الإرتباك ماراموه من أن يجعلوامن شيئين نصابهما مختلف في الوزن نصابا واحدا وهذا كله لامعنى له ولعل من رام ضم أحدهما إلى الأخر فقد احدث حكما في الشرع حيث لاحكم لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة."[2]

تَرجَمۃ: فقہاء کے درمیان اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے دو ایسی چیزوں کو ملا کر نصاب بنایا ہے جن کے نصاب وزن کے لحاظ سے مختلف ہیں اور یہ سب بے معنی بات ہے، جن لوگوں نے سونا چاندی میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا ہے، انہوں نے دراصل شریعت میں ایک نیا حکم گھڑ لیا ہے؛ اس لئے کہ وہ ایک ایسے نصاب کے قائل ہیں جو نہ سونے کا نصاب ہے اور نہ چاندی کا۔

بدلتی ہوئی قدر کا تقاضہ

لیکن دلائل سے قطع نظر ایک اہم بات یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی قدر میں اس زمانہ میں جو تفاوت تھا، وہ موجودہ زمانہ میں غیر معمولی حد تک بدل گیا ہے، اس زمانہ میں ۲۰ دینار سونا اپنی "قدر" قیمت اور قوت خرید کے لحاظ سے ٹھیک دو سو درہم کے مساوی تھا اور ایک دینار دس درہم کے برابر متصور ہوتا تھا۔ "وكل دينار عشرة

[1] مولانا سیّد احمد عروج قادری رحمہ اللہ تعالیٰ: عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل: ۳۹ [2] بداية المجتهد: ۱/۲۵۸

دراهم فی الشرع فیکون أربعة مثاقیل فی هذا کأربعین درهم.[۱]"...... البتہ کبھی خالص وعمدہ ہونے یا اپنی بناوٹ کی عمدگی اور نفاست کی وجہ سے سونے یا چاندی کی قیمت اس کی اصل قیمت سے بڑھ جایا کرتی تھی۔ "إذا کانت قیمة أحدهما لجودته وصیاغته اکثر من و زنه."[۲]

لیکن اب ساڑھے سات تولہ سونا اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت میں غیر معمولی فرق پیدا ہوگیا ہے اور سونے کے ایک نصاب میں چاندی کے کئی نصاب کا خرید ممکن ہوگیا ہے، دوسرے گو شریعت کی نظر میں سونا اور چاندی دونوں ہی ثمن ہیں، لیکن موجودہ معاشی نظام اور سکوں کی قدر و قیمت میں صرف سونا ہی "معیار" تصور کیا جاتا ہے۔ ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف سات تولہ سونا ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اگر ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی ہو تو نصاب کو ضم کرنے کے اصول پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ یوں یہ صحیح ہے کہ چاندی کا نصاب احادیث سے زیادہ صحت کے ساتھ ثابت ہے اور یہ بھی درست ہے کہ چاندی کے نصاب پر امت کا اجماع ہے اور سونے کے نصاب کے سلسلہ میں بھی گو جمہور اہل علم اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، لیکن بہر حال بعض اہل علم کا اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس شئی کا ربط کرنسی سے ہوگا اس کی قیمت اور حیثیت میں اضافہ ہوگا اور جس شی کا ربط کرنسی سے نہیں ہوگا، اس کی قیمت اور اہمیت نسبتاً کم ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں سونا اور چاندی دونوں ذریعہ تبادلہ تھے۔ چنانچہ جب تک چاندی کی یہ حیثیت برقرار رہی، سونے اور چاندی کی قیمت میں ایک قسم کا توازن برقرار تھا۔ ظاہر ہے کہ اب یہ صورت حال باقی نہیں رہی، اب یہ بات قابل غور ہے کہ شریعت نے جو معدنیات میں ان ہی دونوں کو معیار زکوٰۃ بنایا ہے وہ ثمن ہونے کی وجہ سے ہے یا یوں ہی؟ اگر ثمنیت کا پہلو ملحوظ نہ ہوتا تو لوہا اور تانبا چاندی سے زیادہ انسانی ضروریات کے لئے کارآمد ہیں؛ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ثمن ہونے کے باعث ہی ان کو معیار قرار دیا گیا ہے۔ واللّٰه اعلم

اگر سونے اور چاندی کی قدر میں وہی تناسب ہوتا، جو صدر اول میں تھا۔ تو "ضم نصاب" کا مسئلہ عین انصاف ہوتا جیسے کہ احناف کا مسلک ہے کہ اس میں فقراء کا فائدہ بھی ہے۔ مگر موجودہ حالات میں جب کہ ان دونوں کی قدر میں نمایاں فرق پیدا ہوگیا ہے۔ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس جزئیہ پر نظر ثانی کی جائے اور جمہور کی رائے اختیار کی جائے یا کم از کم صاحبین کی رائے اختیار کی جائے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کا انضمام اجزاء کے لحاظ سے ہو نہ کہ قیمت کے اعتبار سے۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، علماء اور ارباب افتاء کے غور و خوض کے لئے ہے، عوام کو علماء کی ہدایات ہی پر عمل کرنا چاہئے۔ اپنے طور پر فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

[۱] الهداية: ۱/۱۷۵ فصل فی الذهب [۲] بدائع الصنائع: ۲/۱۰۷

حج وعمرہ......کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ بیت الحجاج بمبئی ۱۹۹۷ء کا ایک اہم موضوع ''حج اور عمرہ سے متعلق عہد جدید کے کچھ حل طلب مسائل'' تھا۔ یہ تحریر اسی موقعہ سے پیش کی گئی۔''

سوالنامہ

حج اسلام کا اہم رکن ہے، علماء اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل بھی تصنیف کئے گئے ہیں۔ دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بڑھتی ہوئی کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنا دیا ہے؛ کیوں کہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے اور مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جب کہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر وسہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند حل طلب مسائل ذیل میں بحث وتحقیق کے لئے اصحاب علم وتفقہ کی خدمت میں پیش کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ آپ ان مسائل کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے اپنے مطالعہ وتحقیق کا نچوڑ اور اپنی واضح رائے پیش فرمائیں گے۔

❶ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو؛ لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح تحریر فرمائیں۔

❷ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد ورفت کی کثرت وسہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد ورفت کرتے

ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمدورفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی دِقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟ جنھیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمدورفت کرنی ہوتی ہے۔

۳ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۴ جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع وقران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشھر حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشھر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیوں کہ اشھر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بناء پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہل مکہ کی اس مشکل کا کیا شرعی حل ہے؟

۵ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

۶ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جارہا ہے، بعض لوگ مریض ومعذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ب) رمی میں اگر نیابت ہوسکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے۔ کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

۷ سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

۸ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم و تاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا۔ دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف و معذور حجاج کے لئے) خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے؛ اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔ قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

۹ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ و نادر ہے، کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا؟

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو تمتع کرسکتا ہے؟

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے

والے کے مال میں، تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

(ہ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہوتو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرے جسے حکومت کے نظم قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے، اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہوتو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

۱۰ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کرسکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پارہی ہے یا نفقہ ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آکر طواف زیارت کرنا ناقابل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہوگیا یا نہیں؟ دم لازم ہوگا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہوگا تو بدنہ ذبح کرنا ہوگا یا بکرا کافی ہوگا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جاسکتا ہے؟

۱۱ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟

۱۲ حج کا سفر کرنے والا۔ ایام حج۔ یعنی ۷۔۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جب کہ پہلے دونوں آبادیاں الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہوگیا ہے۔

۱۳ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں۔ نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد و حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔ تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

جواب

"حج" ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے، اور دل و نگاہ کو نیا یقین حاصل ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپ ﷺ نے اسلام کو بھی پچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی، "الإسلام يهدم ماكان قبله والحج يهدم ماكان قبله."[1]

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں؛ لیکن مسافرت، زبان و ماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال و امید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی ﷺ "الحج جهاد" کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر و شرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول و آخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جاں نثار صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ تھے، اشارہ غیبی سے آپ کو اندازہ ہو چکا تھا کہ پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہو سکے گی، اس لئے آپ ﷺ نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: "خذوا عني مناسككم"، صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ ﷺ کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا اور علم و دین کی اس امانت کو امت تک پہنچایا؛ اس لئے "حج" کے مسائل میں بمقابلہ دوسری عبادات کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے، اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جا سکے۔

چوں کہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم پر ملحوظ رکھا ہے تا کہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پاسکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ ہر جگہ امام صاحب کا یہ ذوق نمایاں ہے۔ "احتیاط" ہمیشہ آبلہ پائی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے۔

---

[1] مسلم: ۷٦/۱

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہویٰ و ہوس میں سفینۂ نوح کا درجہ رکھتی ہے؛ لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرما نہ ہو اور علماء و اہل صلاح اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں، یہ دین سے دین کی طرف عدول ہے، نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

وباللّٰه التوفيق.

تجارت کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱، ۲)

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے میقات سے بلا احرام کے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا[1]...... اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے[2] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی کتاب ''الایضاح'' میں مذکور ہے:

"ينبغي لمن يأتي من غير الحرم أن لايدخل مكة إلامحرما لحج أو عمرة وهل يلزمه ذالك أم هو مستحب؟ فيه خلاف منتشر يجمعه ثلاثة اقوال اصحها أنه مستحب."[3]

تَرجَمَہ: ''جو شخص حرم کے باہر سے آئے اس کے لئے حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل ہونا مناسب نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ حکم لازم ہے یا مستحب ہے؟ اس سلسلے میں مجموعی طور پر تین اقوال ہیں اور صحیح تر قول یہ ہے کہ احرام باندھنا مستحب ہے۔''

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے[4] ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی طرف امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا رجحان نقل کیا ہے[5]...... البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہاء شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے تا کہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جاسکے۔

---

[1] فتح القدير: ٤٢٦/٢ [2] ردالمحتار: ١٥٤/٢ [3] كتاب الايضاح: ١٩٧

[4] دیکھئے: المدونة الكبرىٰ: ٣٠٣/١ [5] المغني: ١١٦/٣

"سن له الإحرام منه وكره تركه ويسن بتركه دم و إن تكرر دخوله خروجا من خلاف من أوجبه كابن عباس رضى الله تعالىٰ عنه وأبى حنيفة رحمه الله تعالىٰ"[1]

ترجمہ: "مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا مسنون ہے اور بلا احرام داخل ہونا مکروہ ہے۔ نیز احرام نہ باندھنے کی صورت میں دم دینا مسنون ہے، گو بار بار داخل ہونے کی نوبت آتی ہو تا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی وغیرہ کے اختلاف سے بچا جاسکے۔"

احرام کے واجب نہ ہونے کے باجود اس وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے منقول ہے، کہ بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے۔[2] خود امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اپنی مسند میں عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے نقل کیا ہے، کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے۔[3] دوسرے فقہاء نے حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی حدیث مرفوع "لايجاوز الوقت الإبإحرام" کو حج وعمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے، کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سواریوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنا دیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام اور عمرہ کا مکلّف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمائیے کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا ارشاد مطلق ہے، کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے "لايجاوزالوقت" اور جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے "حل" کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے، کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلا احرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو،

[1] الافصاح علی مسائل الایضاح: ۱۲۱ [2] دیکھئے: نصب الرايه: ۱۵/۳ [3] مسند امام شافعی: ۱۱۶

لیکن فقہاء نے اسی حرج ومشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، علامہ مرغینانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی گفتگو ملاحظہ فرمایئے:

"من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغيرإحرام لحاجته لأنه يكثردخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن."[1]

تَرجَمَہ: "جو شخص میقات کے اندر ہو وہ بلا احرام بھی مکہ میں داخل ہوسکتا ہے کیوں کہ اس کو اس کی حاجت ہے اس کو بار بار مکہ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آسکتی ہے اور ہر دفعہ احرام لازم قرار دینے میں کھلی ہوئی دشواری ہے۔"

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کے مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ نا قابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کردی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابرتی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أوغيره من الحل فلايجب الإحرام."[2]

تَرجَمَہ: "جو آفاقی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا چاہے، اس کے لئے یہ حیلہ ہے کہ وہ بستان بنی عامر یا حل کے کسی اور مقام کا قصد کرے، ایسی صورت میں احرام واجب نہیں ہوگا۔"

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں، درست نظر نہیں آتا کہ اس طرح دین کے بازیچۂ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی و بے احترامی پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتویٰ دیا جانا چاہئے اور درحقیقت کہ یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بناء پر اختلاف احکام ہے "ولا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان."

---

[1] هدايه: ١/٢٣٥ [2] عناية على هامش فتح القدير: ٢/٣٢٦

اہل مکہ کا حج تمتع

(جواب: سوال ۳)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے، "لیس لاهل مكه تمتع ولاقران وانمالهم الافراد خاصة"[1] جو حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں[2] حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے۔[3]

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوسرے: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکے ہیں۔

تیسرے: مکہ میں مقیم ہو اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قران کی، اور اگر تمتع یا قرآن کر لے تو گناہ گار ہوگا اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی۔[4] لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک "المام" (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے، دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکا ہو تو قران کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

"فاذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلاكراهة ...... قال المحبوبى هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج"[5]

تَرْجَمَہ: "کوفہ جائے اور وہاں سے قران کرے تو بلا کراہت درست ہے ...... علامہ محبوبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے کہا کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ حج کے مہینے کے شروع ہونے سے پہلے ہی کوفہ چلا گیا ہو۔"

تیسری صورت میں جب کہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قران بھی درست نہیں، "وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران"[6] یہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قران کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام

[1] هداية مع الفتح: ۱۰/۳ [2] عناية مع الفتح: ۱۰/۳ [3] حواله سابق
[4] فتح القدير: ۱۱/۳ [5] ردالمحتار: ۱۹۷/۲ [6] حوالۂ سابق

رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ناقل ہیں:

"وقد يقال: إنه لايتعلق به خطاب المنع مطلقاً، بل مادام بمكة، فإذا خرج إلى الأفاق التحق بأهله لما عرف ان كل من وصل إلىٰ مكان صار ملحقا بأهله، كالافاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جازله دخول مكة بلا إحرام."[1]

تَرْجَمَہ: "کہا جاتا ہے کہ اس سے ممانعت کا خطاب مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس وقت تک ہے جب تک مکہ میں ہو، اگر آفاق کو چلا جائے تو اہل آفاق ہی کے حکم میں ہوگا؛ کیوں کہ جو شخص کسی جگہ جائے وہ اسی جگہ کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا قصد کرے تو اس کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے۔"

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قران اور تمتع کو منع کیا ہے اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے اور ان کے لئے تمتع اور قران کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے؛ اسی لئے ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وأصل هذه الكلية الإجماع."[2]

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکی کے لئے بھی تمتع اور قران کی گنجائش ہے، اور اگر مکی نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوتا، نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"إن المكى لايكره له التمتع والقران و إن تمتع لم يلزمه دم."[3]

تَرْجَمَہ: "مکی کیلئے تمتع اور قران مکروہ نہیں اور اگر تمتع کر لیا تو دم واجب نہیں۔"

"والذين لادم عليهم إن قرنوا أوتمتعوا فى أشهرالحج إنما هم أهل مكة وذى طوى لاغيرهم."[4]

تَرْجَمَہ: "جن لوگوں پر اشہر حج کے مہینے میں قران یا تمتع کرنے کے باوجود دم واجب نہیں، وہ صرف مکہ اور ذی طوی کے لوگ ہیں۔"

اور یہی نقطۂ نظر حنابلہ کا ہے۔[5]

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور

---

[1] فتح القدير: ۱۵/۳. ١٤ [2] فتح القدير: ۱۵/۳ [3] شرح مهذب: ١٦٩/٧
[4] المدونة الكبرى: ۳۰۰/۱ [5] الروض المربع: ١٧٦

ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، واللہ اعلم۔

اہل مکہ کی مشکلات کا حل

(جواب: سوال ۴)

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے، تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کرلے اور پھر اسی سال حج کرلے تو اس کا تمتع ہوگا ہی نہیں؛ کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا ''المام صحیح'' ہے اور جب حج وعمرہ کے درمیان ''المام صحیح'' کی نوبت آجائے تو پھر وہ متمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''لوأحرم مكي بعمرة أوبهما وطاف للعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعاًولا قارناً.''[1]

تَرجَمہ: ''اگر مکی نے صرف عمرہ یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا اور حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کیا پھر اسی سال حج کیا تو وہ تمتع یا قران کرنے والا متصور نہیں ہوگا۔''

اور ہندیہ میں ہے:

''لو خرج إلى الكوفة وأهلّ بالعمرة واعتمر ثم حج لم يكن متمتعاً.''[2]

تَرجَمہ: ''اگر مکی کوفہ کو گیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کیا پھر حج کیا تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔''

اسی لئے قاضی ابوزید دبوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے کی مکی کے لئے تمتع نا قابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا[3] ...... حنفیہ کے یہاں یہی قول راجح ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے ''المام'' کا نہ ہونا شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہو جائے گا؛ لیکن وہ گناہ گار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے

(جواب: سوال ۵)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ آفاقی اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کرلیا تو یہ عمرہ حج تمتع

[1] فتح القدير: ١١/٣ [2] هنديه: ٢٣٩/١ [3] ردالمحتار: ٥٦٧/٣

کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرلے تو اس کا حج تمتع نہیں ہوسکے گا ...... جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"ثم المعتمر إن كان متمتعا أقام بمكة حلالا يفعل ما أراد من الجماع وغيره ماكان عليه حراما بالإحرام، فإذا أراد أن يعتمر تطوعا كان له ذالك ويستحب الإ كثار من الاعتمار."[1]

تَرجَمَہ: "عمرہ کرنے والا اگر حج تمتع کررہا ہو تو وہ مکہ میں حلال رہ کر مقیم رہے اور جو چاہے جماع وغیرہ کرلے، اور وہ باتیں جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھیں کرسکتا ہے، نفل عمرہ کرنا چاہے تو وہ بھی کرسکتا ہے اور مستحب ہے کہ زیادہ سے زیادہ عمرہ کرے۔"

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت:

"والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة من قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف وقع عن العمرة ثم لواحرم بأخرى بعد دخول اشهر الحج و حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لانه صار في حكم المكي بدليل ان ميقاته ميقاتهم."[2]

تَرجَمَہ: "جو شخص حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوا ہو اور حج تمتع کرنا چاہتا ہو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ حج کا مہینہ آنے تک صبر سے کام لے اس کے بعد طواف کرے اس لئے کہ وہ جو طواف کرے گا تو یہ عمرہ کی طرف سے ہوگا، پھر اگر حج کا مہینہ داخل ہونے کے بعد دوبارہ عمرہ کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو تمام ہی فقہاء کے قول پر وہ تمتع کرنے والا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اب وہ مکی کے حکم میں ہوچکا ہے کیوں کہ جو اہل مکہ کی میقات ہے، وہی اس کی میقات ہے۔"

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آگیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع

[1] كتاب الايضاح في مناسك الحج والعمرة: ٢٦٣ [2] ردالمحتار: ٥٦٣/٣

میں ضروری ہے کہ عمرہ ''اشہر حج'' میں ہو اور اس صورت میں حاجی ''اشہر حج'' سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ رقمطراز ہیں:

''يزاد على الأيام الخمسة مافى اللباب وغيره من كراهة فعلها فى أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعنا هم أى من المقيمين ومن فى داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا فى سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون.''[1]

تَرجَمَہ: ''پانچ ایام میں عمرہ کے مکروہ ہونے پر وہ اضافہ ہونا چاہئے جو ''لباب'' وغیرہ میں ہے کہ اہل مکہ اور جو اہل مکہ کے حکم میں ہے، یعنی مکہ میں مقیم حضرات ان کا عمرہ کرنا بھی مکروہ ہے اور یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لوگ اسی سال حج بھی کریں گے، اس طرح وہ تمتع کرنے والے ہوجائیں گے، حالاں کہ ان کے لئے تمتع کی ممانعت ہے۔''

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہر حج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں، ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں، ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے لکھا ہے، ''و إلا فلا منع للمكى عن العمرة المفردة فى اشهر الحج إذا لم يحج فى تلك السنة[2]''...... آفاقی چوں کہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے؛ اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے متمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے ہی سے حاجی متمتع ہے۔ والله اعلم

رمی میں نیابت

(جواب: سوال ٦)

(الف) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اس لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولیٰ درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔[3]

[1] ردالمحتار: ٤٧٧/٢ [2] حوالہ سابق

[3] دیکھئے: فتح القدير: ٤١٨/٢، المدونة الكبرى: ٣٢٦/١، شرح مهذب: ٢٤٥/٨، المغنى: ٢٥٦/٣

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"والمريض الذى لايستطيع رمى الجمار يوضع الحصى فى كفه حتى يرمى به و إن رمى عنه أجزأه."[1]

تَرجَمہ: "جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھی جائے گی، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ رمی کرائی جائے اور اگر اس کی طرف سے رمی کردی جائے تو یہ بھی کافی ہے۔"

یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے صرف اس قدر لکھا ہے، کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو، "كالمريض الذى لايستطيع الرمى[2]"...... اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین و تحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جاسکتا ہو اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو، وہ رمی سے عاجز تصور کیا جائے گا[3] میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی جو حد بندی کی ہے اس میں انضباط پایا جاتا ہے، مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابتاً رمی تو ادا ہو جائے گی؛ لیکن دم دینا ہوگا، "قال مالك وعليه الهدى لأنه لم يرم و إنما رمى عنه."[4]

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہو اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہو جانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں[5] ...... پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کر کے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے۔[6]

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے:

"إذاكان الرجل مريضا أومحبوساً أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمى عنه."[7]

---

[1] كتاب الاصل: ٤٢٩/٢ ٣ كتاب الاصل: ٤٢٩/٢ [2] بدائع الصنائع: ٣٢٣/٢ نیز دیکھئے: المبسوط للسرخسی: ٦٩/٤
[3] المدونة الكبرى: ٣٢٦/١ [4] حوالہ سابق [5] شرح مهذب: ٢٤٣/٨ [6] شرح مهذب: ٢٤٥/٨
[7] المغنى: ٢٥٦/٣

ترجمہ: ''جب کوئی شخص مریض ہو یا قید میں ہو یا اس کو کوئی عذر ہو تو وہ کسی ایسے شخص کو اپنی طرف سے نائب بنا سکتا ہے جو اس کی طرف سے رمی کر دے۔''

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے، تو ازدحام سے بچا جا سکتا ہے اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعہ ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جا سکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوسرے: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں پیدل چلے بغیر چارہ نہیں اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

تیسرے: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

جن کو حج سے روک دیا جائے؟

(جواب: سوال ۷)

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلّف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے اہل مکہ کو تمتع اور قران سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص ''محصر'' کے حکم میں ہے، ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے، ''السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر''[1]، فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے[2] بلکہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بنفس نفیس اس کی بابت گفتگو فرمائی ہے[3] دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا؛ اس لئے کہ مرض کے مانع

[1] فتح القدير: ۱۲۵/۲ [2] دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۵/۸ [3] دیکھئے: كتاب الام: ۱۶۳/۳

سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گو اختلاف ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہوجائے، قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہوسکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہوسکتی ہے، صاحبین رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالیٰ کے نزدیک قربانی یوم النحر ہی کو کی جائے گی[۱] ...... اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا انتظام کردیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا ہے وہیں قربانی کرلے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو[۲]۔

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں اور حدود میقات کے اندر ہوں۔ بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو واپس کرتی ہے، اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں کیوں کہ جب تک نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کردیا جائے تو واپس ہوجائے، صاحب رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ ہدایہ کا بیان ہے:

"ولایعد شارعا فی الاحرام بمجرد النیة مالم یأت بالتلبیة."[۳]

تَرْجَمَہ: "محض نیت کی وجہ سے احرام شروع کرنے والا تصور نہ کیا جائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔"

یہ صورت ان لوگوں کے لئے مفید ہوسکتی ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں۔ جو لوگ میقات کے باہر سے آتے ہیں، ان کے لئے اس تدبیر پر عمل کرنا شاید ممکن نہ ہو۔ کیونکہ چوکیاں حدود میقات کے اندر قائم کی جاتی ہیں، اور احرام میقات کے باہر باندھنا ہوتا ہے، اس لئے ایسے لوگوں کے حق میں اس زمانہ میں فقہ حنبلی پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ فقہاء حنابلہ کے نزدیک اگر احرام کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ جس مقام پر مجھے کوئی عذر پیش آجائے، مجھے وہیں احرام کھول دینے کا اختیار ہوگا۔ پھر کسی عذر کی وجہ سے حرم پہنچنے سے پہلے ہی احرام کھول دے تو یہ جائز ہے۔ نہ اس پر قربانی واجب ہوگی، نہ قضا اور نہ اس پر کچھ گناہ ہوگا[۴]۔

حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا کی روایت ہے کہ حضرت ضباعہ بنت زبیر

---

[۱] دیکھئے: فتح القدیر: ۱۲۹/۲ [۲] دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۲/۸

[۳] هدایه مع الفتح: ۴۳۷/۳ [۴] المغنی: ۱۷۷/۳

رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ایسے مشروط احرام کی اجازت چاہی تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اجازت دے دی، انہوں نے دریافت کیا کہ میں کس طرح اس بات کو کہوں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: کہو "**لبیك اللهم لبیك لبیك محلی من الارض حیث تحبسنی**[1]"، یہی رائے فقہاء شوافع کے نزدیک راجح ہے[2] ......اور بعض اہل علم کے بیان کے مطابق حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن مسعود، حضرت عمار بن یاسر، حضرت عائشہ، حضرت اُمّ سلمہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اور اکثر صحابہ و تابعین بھی اسی کے قائل ہیں[3] ...... حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسی شرط غیر معتبر ہے اور اس حدیث کا منشاء محض قلب کی تسکین وطمانینت ہے۔ لیکن چوں کہ حنابلہ وغیرہ کا نقطۂ نظر بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے اور سلف صالحین میں ایک اچھی خاصی جماعت اس کی قائل ہے؛ اس لئے عذر و مجبوری کے مواقع میں اس پر عمل کر لینے کی گنجائش ہے۔

۱۰/ذوالحجہ کے افعال میں ترتیب

(جواب: سوال ۸)

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں، رمی، قربانی، بال مونڈانا یا کٹانا اور طواف زیارت، طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اگر اس میں تقدیم و تاخیر ہوگئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا[4] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں[5] البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے[6] اور حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے۔[7]

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

"**اما عندهما فعدم التاخیر سنة حتی لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شیء علیه**[8]"

تَرْجَمَہ: "صاحبین کے نزدیک ان افعال کو اپنی جگہ سے مؤخر نہ کرنا مسنون ہے چنانچہ اگر بال مونڈا کر حلال ہونے کے بعد قربانی کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔"

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے

---

[1] ترمذی باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج [2] شرح مهذب: ۳۱۸/۸ [3] دیکھئے: عمدة القاری: ۱۴۷/۱۰
[4] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲، المبسوط: ۶۵/۴ [5] دیکھئے: المدونة: ۳۲۳/۱، تحفة المحتاج: ۱۲۲/۴، الاقناع: ۳۹۱/۱
[6] الشرح الصغیر: ۶۱/۲ [7] الاقناع: ۳۹۱/۱ [8] ردالمحتار: ۲۵۰/۲ نیز دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲

دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہو سکی اور انہوں نے آپ ﷺ سے اس بابت دریافت کیا، آپ ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، إفعل ولاحرج[1] یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں، یعنی دم واجب نہیں اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنی مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربان گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے۔ اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ بھی اس رائے کے موافق ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول بھی درحقیقت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف اور امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف ہو، وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی ہے[2] اس لئے فی زمانہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے پر فتویٰ دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حج بدل میں تمتع

(جواب: سوال ۹)

عام طور پر فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں یہ بات معروف ومتداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں؛ لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع والافيصير مخالفاً فيضمن."[3]

ترجمہ: "دم قران دم تمتع اور دم جنایت حج کرنے والے ہی پر واجب ہوگا اگر حج کروانے والے نے قران وتمتع کی اجازت بھی دی ہو، اور اگر اجازت نہ دی ہو، تو وہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا تصور کیا جائے گا لہٰذا اس کا وہ ضامن ہوگا۔"

---

[1] مسلم شريف: ۴۲۱/۱ [2] رسم المفتی: ۷۰

[3] الدرالمختار على هامش الرد: ۲۴۷/۲، نیز دیکھئے: تاتار خانیه: ۵۴۸/۲

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔
(ب، ج) علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بقول آمر کی طرف سے اگر قران کے لئے صراحتاً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قران کی صورت حج بدل کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ کبھی دلالۃً بھی اجازت ہوتی ہے، "اذ یثبت الإذن دلالة"[1] اس سے معلوم ہوا کہ اجازتِ حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر دلالۃً بھی اجازت کافی ہے ہمارے فقہاء کے زمانے میں حج کی تینوں صورتیں افراد، قران اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمد و رفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد بھی شاید ہی افراد یا قران کرتے ہوں؛ اس لئے مطلق حج کی اجازت دلالۃً تمتع کی اجازت متصور ہوگی اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کرنا درست ہوگا۔
(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا؛ کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی عبارت گذر چکی ہے۔
(ر) موجودہ زمانہ میں چوں کہ حجاج کی آمد و رفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے؛ اس لئے میّت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے میّت کی طرف سے تمتع کو اس لئے غیر درست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا، "لأنه لم يأمره بذالك"[2] ...... فقہاء کی اس تعلیل وتوجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالۃً اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے اور اس میں افراد، تمتع اور قران تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام افراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟ ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں، تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع وقران کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت

(جواب: سوال ۱۰)

(الف) ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف

[1] المبسوط: ۱۵۵/٤، نیز دیکھئے فتح القدير: ۱۵۳/۳ [2] المبسوط: ۱۵۵/٤

نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے، تب بھی طواف ہوجاتا ہے۔[۱]

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ (اونٹ کی قربانی) واجب ہوگا۔[۲]

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا۔[۳]

احناف کے علاوہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے۔[۴]

سفرِ حج میں شوہر کا انتقال

(جواب: سوال ۱۱)

عدت کی حالت عبادت اور افعال حج میں مانع نہیں ہے، بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں۔

(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔

(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔

(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں ورود پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی، جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گذار لے اور سلسلۂ سفر منقطع کردے۔

(د) اگر محرم ساتھ ہو تو صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک سلسلۂ سفر ختم کردے۔[۵]

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلۂ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہوجاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کرلینے کی گنجائش ہونی چاہئے اور امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ اور خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کرسکتی

---

[۱] تاتارخانیہ: ۲/ ۵۱۶، ۱۷
[۲] تاتارخانیہ: ۲/ ۵۱۶، ۱۷
[۳] تاتارخانیہ: ۲/ ۵۱۶، ۱۷
[۴] دیکھئے: فتح العلام: ۴/ ۴۱۹
[۵] دیکھئے: تاتار خانیہ: ۲/ ۴۳۵، فتح القدیر: ۲/ ۴۱۹

ہے، "يجوز لها الحج إذا خرجت فی رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة."[۱]

حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

(جواب: سوال ۱۲)

اس حقیر کا خیال ہے کہ دوشہروں کا اتصال ان کو "ایک شہر" نہیں بناتا، بلکہ وہ دو الگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کی جو حدود متعین کرتی ہے اسی کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دو شہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت، شہر کے تابع کی ہے اور دو شہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہٰذا اگر کوئی شخص ۸/ ذی الحجہ سے پندرہ دن قبل مکہ نہیں پہنچے، تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

"إنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومن قبل ان يمكث بمكة خمسة عشر يومالايصير مقيما لانه يكون ناويا لا قامة مستقبلة فلا تعتبر."[۲]

تَرجَمَہ: "جب مکہ میں ایک ماہ کے لئے مقیم ہو اور اس کی نیت عرفات جانے کی ہو، تو مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے وہ مقیم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تو مستقبل کے بارے میں اقامت کی نیت ہوگی اور اس کا اعتبار نہیں۔"

مخالفِ مذہب امام کی اقتداء

(جواب: سوال ۱۳)

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب و خطا کا ہے نہ کہ حق و ضلال کا؛ اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرخی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے شاگرد ہیں اور دو واسطوں سے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تلامذہ میں سے ہیں ابوبکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام

[۱] هدايه مع الفتح: ۴۲۰/۳ [۲] منحة الخالق على البحر: ۱۳۲/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ ہیں:

"إن إقتداء الحنفی بمن یسلم علی رأس الرکعتین فی الوتر یجوز ویصلی معه بقیته لأن إمامه لم یخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فیه."[1]

تَرجَمَہ: "حنفی کا ایسے شخص کی اقتداء کرنا جو وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیرے جائز ہے۔ وہ اس کے ساتھ ہی بقیہ نماز ادا کرلے۔ اس لئے کہ اس کے امام نے اپنے مذہب کے مطابق اس کو سلام کے ذریعہ نماز سے خارج نہیں کیا؛ کیوں کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنے شیخ سراج الدین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے اور خود ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے[2] ...... اس پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، جس میں فرمایا گیا کہ امام ہی کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، الإمام ضامن[3] ...... گویا امام کی نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہوجائے تو مقتدی کی نماز بھی صحیح ہو جائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے؛ اسی لئے اقتداء مفترض بالمتنفل کی اجازت نہیں دی گئی اور کہا گیا کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسرے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کرسکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو اصل مانا گیا ہے، تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

[1] فتح القدیر: ۴۳۷/۱، البحر ائق: ۳۹ ج ۲ [2] حوالۂ سابق [3] ابن ماجه، باب مایجب علی الامام

ذبح اور مشینی ذبیحہ سے متعلق کچھ اہم مسائل

"یہ تحریر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سمینار منعقدہ ۳۰/ دسمبر ۱۹۹۴ء تا ۲ جنوری/ ۱۹۹۵ء دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ (گجرات) سے متعلق سوالنامہ کا جواب ہے۔ یہ سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا اور ہر محور کے تحت متعدد سوالات تھے۔ بنیادی مسئلہ یعنی مشین کے ذریعہ ذبح کے مسئلہ پر شرکاء سمینار کا کسی ایک رائے پر اتفاق نہ ہوسکا۔ چنانچہ نویں فقہی سمینار میں دوبارہ یہ مسئلہ زیر بحث آیا اور اختلاف رائے کے ساتھ ایک تجویز منظور ہوئی۔ مقالہ کے آخر میں اس تجویز کا اضافہ کردیا گیا ہے۔

محور اول...... ذبح، لغت اور اصطلاح میں!

(جواب:۱)

ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں، اگر کسی چیز کو کاٹ دیا جائے یا اس میں سوراخ کردیا جائے تو کہا جاتا ہے ذبح الشيىء، اسی مناسبت سے قطع حلقوم کے لئے بھی لغت میں ذبح کا لفظ بولا جاتا ہے۔[۱]

فقہ کی اصطلاح میں عام طور پر مطلوبہ نالیوں کے کاٹنے کو "ذبح" قرار دیا گیا ہے، ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"والذبح قطع الأكثر من الحلقوم والمرئي والودجين."[۲]

تَرجَمہ: "ذبح "حلق کی نالی اور دونوں شہ رگ" میں سے اکثر کا کاٹنا ہے۔"

دوسرے فقہاء نے بھی اپنے اپنے مسلک کے مطابق اسی قسم کی تعریف کی ہے۔[۳] لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کیوں کہ ذبح اضطراری اس تعریف کے دائرہ میں نہیں آتا، حالاں کہ یہ بھی ذبح ہی کی ایک صورت ہے؛ اس لئے اگر ذبح کی تعریف یوں کرلی جائے، تو شاید زیادہ مناسب ہو کہ "قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور

[۱] القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً (سعدی ابو حبیب): ص ۱۳۵

[۲] رسائل ابن نجيم: ص ۳۲۳ نیز دیکھئے: الدرالمختار على هامش الرد: ۹/ ۲۵، ٤۲٤

[۳] دیکھئے: القاموس الفقهي: ص ۱۳۵ نیز الفقه الاسلامی وادلته: ۳/ ٦٤۸

غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کر دینے کا نام "ذبح" ہے جو موت تک منتج ہو"، اس طرح یہ تعریف ذبح کی دونوں صورتوں کو شامل ہو جائے گی، پھر ذبح اختیاری کے دو درجات ہو جائیں گے، ایک درجۂ کمال، دوسرے درجۂ کفایت۔ درجۂ کمال یہ ہے کہ حلق، غذائی نالی اور دونوں شہ رگ (ودجین) کٹ جائیں، درجۂ کفایت امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ان چار میں سے کسی بھی تین کا اور امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک شہ رگ اور حلقوم کا کٹ جانا ہے، شوافع اور حنابلہ رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک سانس اور غذا کی نالی کاٹنے ہی کا نام "ذبح" ہے؛ اس لئے ان حضرات کے نزدیک ان دونالیوں کا کٹ جانا ذبح کامل ہے اور ان میں سے ایک چھوٹ جائے تو کافی نہیں[1]۔

ضروری شرطیں

(جواب: ۲،۳)

ذبح سے متعلق کچھ شرطیں وہ ہیں جو ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرطیں ذبح کی کسی خاص قسم ہی سے متعلق ہیں ذبح کی عمومی شرطیں حسب ذیل ہیں:

❶ ذابح عاقل ہو، مجنون اور ایسا بچہ جو ذبح کا مفہوم نہ سمجھتا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں[2] یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔ بعض شوافع نے مطلق نابالغ کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، اور بعضوں نے غیر ممیز صبی کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے[3]۔

❷ ذابح مسلمان ہو یا کتابی ہو۔ مشرکین اور بت پرستوں کا ذبیحہ بالاتفاق حرام اور مردار کے حکم میں ہے[4]۔

❸ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا جائے نام لینے کے سلسلے میں ان امور کا لحاظ رہے:

(الف) اللہ کا نام کسی خاص کلمہ ہی سے لینا ضروری نہیں، گو حدیث میں "بسم اللّٰه، اللّٰه اکبر" کا لفظ مروی ہے۔ اس لئے اس طرح تسمیہ زیادہ بہتر ہے؛ لیکن کسی بھی طرح کا ذکر ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔ جیسے اللّٰه أعظم، اللّٰه أجل وغیرہ، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ عربی ہی میں اسم باری تعالیٰ لیا جائے، عربی پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں اللہ کا ذکر بھی کفایت کر جائے گا۔

(ب) خود ذابح اسم باری تعالیٰ کا تلفظ کرے، اگر وہ خاموش ہو اور کوئی دوسرا شخص بسم اللّٰه پڑھ دے یا مثلاً بسم اللّٰه کا ٹیپ بجتا رہے تو یہ کافی نہیں۔

(ج) فعل ذبح پر بسم اللہ پڑھنا مقصود ہو، اگر کسی اور کام کے شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی جائے، تو

[1] دیکھئے: درمختار علی هامش الرد: ٩/٤٢٦، الشرح الصغیر: ٢/١٥٤، المغنی: ٩/٣١٩، شرح مهذب: ٩/٨٦

[2] هندیه: ٥/٢٨٥ مختصر الطحاوی ٣٠٠ [3] شرح مهذب: ٩/٧٦ [4] الدر المختار علی هامش الرد: ٩/٤٣٢ تا ٤٣٧

کافی نہیں۔

(د) اس وقت اللہ کے ذکر سے دعا یا محض تعظیم مقصود نہ ہو، بلکہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا مقصود ہو، چنانچہ اگر از راہ شکر "الحمدللّٰہ" یا از راہ دعا "اللهم اغفرلی" کہا تو یہ کافی نہیں ہوگا۔[1]

❹ ذبیحہ پر صرف اللہ ہی کا نام لیا جائے، اللہ کے ساتھ کسی اور کے نام کو شریک نہیں کیا جائے، گو خود رسول اللہ ﷺ کا اسم گرامی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ بسم اللّٰه و محمد رسول اللّٰه کہا جائے تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔[2]

❺ بسم اللہ کا وقت ذبح اختیاری میں ذبح کے وقت ہے، اور ضروری ہے کہ بسم اللہ کہنے اور فعل ذبح کے درمیان زیادہ فصل نہ ہو، "لایجوز تقدیمها علیه إلابزمان قلیل لایمکن التحرز عنه" اور زکوٰۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑنے کے وقت تسمیہ ضروری ہے۔[3]

❻ ذبح کرتے وقت ضروری ہے کہ مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو، جس کو فقہاء "حیات مستقرہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔[4]

❼ ذبح اضطراری میں ایک مزید شرط یہ ہے کہ جس جانور کا شکار کیا جائے، وہ حرم میں یا شکار کرنے والا حالت احرام میں نہ ہو، حرم کا شکار چاہے حدود حرم سے باہر کرے اور حرم کے اندر کا شکار چاہے غیر محرم کرے، مردار کے حکم میں ہے۔[5]

ذبح اختیاری کے موقع پر ذبح اضطراری

(جواب: ۴)

"ذبح اضطراری" کے تحت فقہاء نے جو جزئیات نقل کی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ تین صورتیں ذبح اضطراری کی ہوتی ہیں:

❶ جانور قابو سے بالکل ہی باہر ہو اور ذبح اختیاری متعذر ہو جیسے بے قابو پرندہ، بدکا ہوا یا کنویں میں گرا ہوا پالتو جانور۔

❷ جانور قابو سے باہر تو نہ ہو، لیکن ذبح اختیاری میں دقت یعنی "تعسر" کی کیفیت ہو، جیسے جانور پالتو ہو؛ لیکن ایک جماعت کی شرکت کے بغیر اس کو قابو میں نہ لایا جاسکتا ہو۔

"بعیر أو ثورندّ فی المصر إن علم صاحبه أنه لایقدر علی أخذه إلا أن یجتمع جماعة کثیرة فله أن یرمیه فلم یشترط التعذر بل التعسر."[6]

---

[1] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱۷۰/۴، هندیه: ۲۸۶/۵ [2] بدائع: ۱۷۰/۴، هندیه: ۲۸۶/۵ [3] بدائع: ۱۷۱/۴
[4] هندیه: ۲۸۶/۵، بدائع الصنائع: ۱۷۳/۴ [5] بدائع الصنائع: ۱۷۶/۴ [6] ردالمحتار: ۴۴۰/۹۔

ترجمہ: ''اونٹ یا بیل شہر میں بدک جائے اور اس کے مالک کو یقین ہو کہ ایک کثیر جماعت کے بغیر وہ اس کو پکڑ نہیں سکے گا، تو اس کے لئے اس جانور پر تیر چلانا جائز ہے، پس (ذبح اختیاری کے درست ہونے کے لئے ذبح اضطراری کے) ''تعذر'' یعنی ناممکن ہونے کی شرط نہیں، بلکہ ''تعسر'' یعنی دشوار ہونے کی شرط ہے۔''

۳ یا جانور قابو میں ہو؛ لیکن ذبح اختیاری کی صورت میں اتنی تاخیر کا اندیشہ ہو کہ جانور کی موت واقع ہو جائے، بعض فقہاء نے اس صورت میں بھی ذبح اضطراری کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

''أشرف ثوره على الهلاك وضاق الوقت على الذبح أولم يجد الة الذبح فجرحه حل في رواية.''[1]

ترجمہ: ''کسی شخص کا بیل مرنے کے قریب ہو اور ذبح کے لئے وقت تنگ ہوتا یا آلۂ ذبح موجود نہ ہو۔ چنانچہ وہ اسے زخم لگا کر مار دے، تو ایک روایت کے مطابق جانور حلال ہو جائے گا۔''

یہ اصل میں قاضی عبد الجبار رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے، جسے فتاویٰ قنیہ میں نقل کیا گیا ہے، لیکن فتاویٰ عالمگیری کے بیان کے مطابق فتویٰ اس پر نہیں ہے۔ فقہاء کی تصریحات اس امر پر موجود ہیں کہ جن جانوروں میں زکوۃ اضطراری کی گنجائش ہے، وہ بھی اگر قابو میں آ جائیں تو ان کا ذبح اختیاری ضروری ہے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک سوائے ''بقر'' کے اگر کوئی اور پالتو جانور بدک جائے تو ان کا بھی ذبح اضطراری جائز نہیں[2] اس لئے ذبح اختیاری کے موقع میں ذبح اضطراری کی گنجائش نہیں۔

محور دوم ...... کتابی کا ذبیحہ

(جواب ۱، ۲)

ذبح سے متعلق شرطیں شرائط ذبح کے ذیل میں مذکور ہو چکی ہیں، اس سلسلہ کی ایک اہم شرط ذابح کا دین اور عقیدہ ہے کہ ذابح کے لئے مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا ضروری ہے، اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے[3] کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

''وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم.''[4]

ترجمہ: ''اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔''

[1] درمختار على هامش الرد: ۴۴۰/۹ [2] الشرح الصغير: ۱۷۲/۲

[3] كتاب الاجماع لابن المنذر، شرح مهذب: ۷۹/۹ [4] المائده: ۵

یہاں طعام سے ذبیحہ مراد ہے[1] نیز حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے مروی ہے:

"إنما أحلت ذبائح اليهود والنصارىٰ."[2]

تَرْجَمَہ: "یہود و نصاریٰ کے ذبیحے حلال کر دیئے گئے ہیں۔"

البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے، بعضوں نے نصاریٰ بنی تغلب کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ مسلمان کے نائب کی حیثیت سے ذبح کیا ہو تو حلال نہیں ورنہ حلال ہے، بعض حضرات کے یہاں یہودیوں کے وہی ذبیحے حلال ہیں جو ان کی شریعت میں جائز رہا ہو، دوسرے ذبیحے حلال نہیں[3] ...... اسی طرح مالکیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں کتابی کا شکار حلال نہیں، صرف ذبح اختیاری جائز ہے[4] بعض حضرات کے نزدیک گوشت ذبیحہ کی وجہ سے حلال ہے، چربی حرام یا مکروہ ہے[5] لیکن فقہاء حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ...... بشرطیکہ وہ واقعی کتابی ہو...... بہرطور جائز ہے، ذمی ہو یا حربی، عربی ہو یا تغلبی، بقول صاحب ہدایہ:

"و إطلاق الكتابي ينتظم الكتابي والذمي والحربي و العربي والتغلبي."[6]

تَرْجَمَہ: "مطلق کتابی ذمی، حربی، عربی اور تغلبی کو شامل ہے۔"

اسی طرح کتابی کا ذبح اختیاری جس طرح جانور کی حلت کے لئے کافی ہے، ذبح اضطراری بھی کافی ہے۔

"وذبائح أهل الكتاب وصيده جائزة وحلال للمسلمين."[7]

تَرْجَمَہ: "اہل کتاب کے ذبیحے اور ان کا شکار مسلمانوں کے لئے حلال اور جائز ہیں۔"

لیکن ایک اختلاف اس سلسلہ میں اہمیت رکھتا ہے کہ اگر اہل کتاب ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیں تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا یا نہیں؟ یعنی ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کی شرط اہل کتاب کے لئے بھی ہے یا صرف مسلمانوں کے لئے ہے؟ اس پر تو اکثر لوگوں کا اتفاق ہے کہ ایسا ذبیحہ حرام ہے[8] بعض فقہاء مالکیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کتابی کے ایسے ذبیحہ کو جو حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ یا حضرت مریم عَلَیْہَا السَّلَامُ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، مکروہ قرار دیا ہے[9] لیکن ظاہر ہے کہ جمہور کی رائے صحیح ہے اور ارشاد باری تعالیٰ کہ ما أهل لغير الله.[10] حرام ہے، کا تقاضا بھی یہی ہے۔

البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اہل کتاب کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری بھی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ بھی اسی وقت حلال ہے، جب کہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے، اس

---

[1] احکام القرآن للجصاص: ۳۲۰/۳ [2] مستدرك حاكم [3] دیکھئے: بداية المجتهد: ۴۵۰/۱، شرح مهذب: ۷۹/۹
[4] الشرح الصغير: ۱۶۱/۲ [5] بداية المجتهد: ۴۵۰/۱، الشرح الصغير: ۱۵۹/۲ [6] هدايه مع الفتح: ۴۸۸/۹
[7] مختصر الطحاوی: ص ۲۹٦ [8] دیکھئے: مختصر الطحاوی: ص۲۹٦، المغنی: ۳۱۲/۹، الشرح الصغير: ۱۵۸/۲، شرح مهذب: ۷۸/۹ [9] الفقه الاسلامی وادلته: ٦۵۱/۳ [10] البقرة: ۱۷۳

کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں:

"والمسلم والکتابی فی ترك التسمیة سواء."[1]

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک چوں کہ بسم اللہ کا حکم محض استحبابی ہے، اس لئے جیسے مسلمان کا ذبیحہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے کے باوجود حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کتابی کا ذبیحہ بھی حلال ہے، نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے اور بہ شمول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے بہت سے علماء سے اس رائے کی تائید نقل کی ہے، جس کا ثبوت مشکوک ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

"ذبیحة أهل الکتاب حلال سواء ذکروا اسم اللّٰه تعالٰی علیها أم لا لظاهر القرآن العزیز، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور و حکاه إبن المنذر عن علی والنخعي وحماد بن سلیمان وأبی حنیفة و إسحاق وغیرهم."[2]

تَرْجَمَہ: "اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے خواہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو، قرآن مجید کے ظاہری معنی کی بنا پر، یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے اور ابن منذر نے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ، ابراہیم نخعی، حماد بن سلیمان، امام ابوحنیفہ، اسحاق رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور دوسروں سے یہی نقل کیا ہے۔"

علاوہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے حنابلہ کے یہاں بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری ہے، چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے: "والمسلم والکتابی فی کل ما وصفت سواء"[3] ...... البتہ مالکیہ کے نزدیک بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کی شرط نہیں[4] ...... جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے بھی بسم اللہ کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر اس آیت کا اطلاق ہے کہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس میں سے نہ کھاؤ۔ "لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰه علیه[5]" اور جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے تسمیہ کو ضروری نہیں سمجھا ہے، ان کے پیش نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مطلق حلال قرار دیا ہے، اور بسم اللہ کی قید نہیں ہے، "وطعام الذین أوتوا الکتاب حل لکم."[6]

اہل کتاب سے مراد اور عصر حاضر کے اہل کتاب

(جواب ۳)

اہل کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو کم سے کم نزول قرآن کے زمانہ میں یہود و نصاریٰ جو عقیدے رکھتے

---

[1] هدایه مع الفتح: ۴۸۹/۹ [2] شرح مهذب: ۷۸/۹ [3] المغنی: ۳۱۱/۹

[4] دیکھئے: الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲، فلا تشترط بخلاف المسلم فتشترط (ای التسمیته ۱۲ خ)

[5] الانعام: ۱۲۱ [6] مائده /۵

تھے۔ ان کے قائل ہوں، یعنی تورات۔ محرف سہی۔ پر ایمان رکھتے ہوں، حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلَام کی نبوت کے قائل ہوں، فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت، وحی، فرشتوں وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں، گو اسلام کے منکر ہوں اور حضرت مسیح یا حضرت عزیر عَلَیْہِمَا السَّلَام کو ابن اللہ اور الوہیت میں شریک مانتے ہوں، کیونکہ قرآن نے جس دور میں اہل کتاب کے ذبیحے اور عورتوں کو حلال قرار دیا، اس دور میں بھی اہل کتاب توحید خالص اور عقائد حقہ صادقہ پر قائم نہیں تھے[1] ...... البتہ اہل کتاب کے ذبیحہ سے بچنا فقہاء کے نزدیک اولیٰ اور بہتر ہے۔[2]

موجودہ زمانہ کے ایسے یہود ونصاریٰ جو برائے نام اپنے مذہب کی طرف منسوب ہوں اور فی الواقع وہ خدا کے وجود، وحی اور مابعد الطبیعی امور کے قائل نہ ہوں، دہریہ اور خدا کے منکر ہوں، مذہب کا مذاق اڑاتے ہوں، دوسری مشرک اقوام کی طرح مورتیوں اور دیوتاؤں کے پرستار ہوں، وہ اہل کتاب کے حکم میں نہیں چنانچہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے بعض نام نہاد عیسائیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ کیوں کہ سوائے شراب نوشی کے عیسائیت سے ان کا کوئی رشتہ نہیں۔

"روی محمد بن سیرین عن عبیدة قال سألت علیاً عن ذبائح نصاری العرب فقال لاتحل ذبائحھم فإنھم لم یتعلقوا من دینھم بشئ إلابشرب الخمر۔[3]"

تَرْجَمَہ: "محمد بن سیرین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے عبیدہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے، عبیدہ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے عرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے کہا: ان کے ذبیحے حلال نہیں؛ کیوں کہ ان کو سوائے شراب پینے کے نصاریٰ کے دین سے کوئی تعلق نہیں۔"

اسی لئے علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ اگر خود اہل کتاب میں سے کوئی اس کے ایسے فرقے کی طرف چلا جائے جس کو وہ لوگ کافر کہتے ہوں تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہوگا۔

"فإن انتقل الکتابی إلی دین أھل الکتاب من الکفرة لا تؤکل ذبیحته."[4]

تَرْجَمَہ: "اگر کتابی اہل کتاب میں سے کافر (شمار کئے جانے والے) کے مذہب کی طرف منتقل ہوگیا، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔"

موجودہ دور میں اہل کتاب کہلانے والوں میں ایک خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ضرور ہوگی جو سرے سے مذہب کے منکر ہیں، معلوم نہیں کمیونزم کے زوال کے بعد اب مغربی اقوام میں ایسے لوگوں کا تناسب کیا ہے؟ اس لئے موجودہ حالات میں کتابی کی تشریح کے سلسلہ میں فقہاء کی دقیق النظری بہت قابل لحاظ ہے۔

---

[1] ردالمحتار: ۴۲۸،۳۰/۹ [2] حوالۂ مذکور [3] احکام القرآن للجصاص: ۳۲۱/۳ [4] بدائع: ۱۶۵/۴

اس موقع پر اس بات کی وضاحت کرنی بھی مناسب ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت کا حکم استثنائی اور تعبدی نوعیت کا ہے، اور اس سے حلال وحرام کا حکم متعلق ہے، لہٰذا جن حضرات کا یقینی طور پر کتابی ہونا معلوم ہو، انہی پر اہل کتاب کے احکام جاری ہوں گے، اور یہ یہود و نصاریٰ ہیں، دوسری قومیں جن کا اہل کتاب میں سے ہونا مشکوک ہے، ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ اسی لئے فقہاء نے صابیوں کا ذبیحہ حرام قرار دیا، حالاں کہ وہ بعض پیغمبر ان برحق ہی کی طرف نسبت کرتے تھے، موجودہ دور میں ہندوؤں اور بدھستوں کے بارے میں بھی بعض حضرات کی تحقیق ہے کہ ان کے پاس الہامی کتاب ہے، یہ بہر حال ایک مشکوک دعویٰ ہے، اس کو بنیاد بنا کر ان پر اہل کتاب ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اسی طرح اسلام کے بعد ظاہر ہونے والے جھوٹے مذاہب جو قرآن کی حقانیت اور رسول اللہ ﷺ کی صداقت کا اقرار کرتے ہوں، وہ بھی اہل کتاب میں شمار نہیں ہوں گے، جیسے قادیانی، یہ زندیق کے حکم میں ہیں۔ اور ان کا حکم عام مشرکین اور مرتدین کا ہے، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر، کیوں کہ مشرکین کی توبہ قابل قبول ہے اور فقہاء کے نزدیک زندیق کی توبہ قابل قبول نہیں۔ ان سے نکاح حرام ہے، اور ان کا ذبیحہ بھی حلال نہیں۔[1]

محور سوم...... ذبیحہ پر تسمیہ کا حکم

(جواب ۱)

ذبیحہ میں تسمیہ کے حکم کی اصل یہ ہے کہ اصل میں ذبیحہ و قربانی بھی منجملہ شعائر مذہب کے ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا:

"من صلٰى صلوتنا واستقبل قبلتنا و أكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله و ذمة رسوله، فلاتخفروا الله فى ذمته."[2]

ترجمہ: "جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے لہٰذا تم اللہ کے ذمہ کو نہ توڑو۔"

چنانچہ اسلام سے پہلے بھی اکثر مذاہب میں اپنے اپنے عقیدہ و ایمان کے مطابق دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے جانور کی قربانی اور نذر و نیاز کا سلسلہ رہا ہے، اسلام جو اس طرح کے امور میں "امالہ" کی صورت اختیار کرتا ہے، اور جن امور کو مشرک قومیں اپنے مشرکانہ نظریات وعقائد کے لئے استعمال کیا کرتی تھیں، انہی امور کو رخ بدل کر اظہار توحید کے لئے مشروع کیا کرتا ہے، وہی صورت شریعت نے اس مسئلہ میں بھی اختیار کی ہے، پس

---

[1] رسائل ابن عابدين: ص: ۲۷۰ [2] مختصر بخارى عن انس. ابواب القبلة، رقم الحديث: ۲۴۹ ص ۸۴

ذبح حیوانات کا عمل عقیدۂ ایمان سے جڑا ہوا ہے، اور اسی لئے مسلمان اور کتابی کے سوا دوسروں کا ذبیحہ حلال نہیں، تسمیہ کی شرط کا منشأ ایک ایسے اعتقادی عمل میں عقیدۂ توحید کا اعلان واظہار ہے۔

(جواب ۲)

ذبیحہ پر تسمیہ کے سلسلہ میں اہل کتاب کا جو حکم ہے، وہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ مسلمان کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے کل چار مذاہب ہیں، اول یہ کہ بسم اللہ کہنا بھول گیا ہو یا قصداً چھوڑ دیا ہو، ہر دو صورت میں ذبیحہ حرام ہے، یہ رائے عطاء رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تمام ہی کھانے پینے کی چیزوں پر بسم اللہ کہنا ضروری ہے[۱] ...... امام مالک رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی طرف بھی اس رائے کی نسبت کی گئی ہے کہ نسیاناً بھی تسمیہ کا چھوٹ جانا ذبیحہ کی حرمت کا باعث ہے[۲] امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک عمداً تسمیہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حرام ہے، نسیاناً چھوٹ جائے تو حلال ہے[۳] ...... جصاص رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے حضرت علی اور ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُمَا سے بھی یہی رائے نقل کی ہے[۴]

حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ ان کے نزدیک ذبح اضطراری میں بسم اللہ بھول جائے تو شکار حلال نہیں ہے[۵] ...... امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک تسمیہ کا حکم محض استحبابی ہے، قصداً بھی بسم اللہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حلال ہے، امام نووی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے اس رائے کی نسبت حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو ہریرہ رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُمْ اور عطاء رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی طرف کی ہے[۶] ...... ابن کثیر رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے اور دوسرا قول وہ جو حنفیہ کا ہے[۷] ...... جصاص رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے امام اوزاعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے[۸] ...... یہی رائے بعض فقہاء مالکیہ کی بھی ہے[۹] ...... ایک روایت امام احمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ سے بھی اسی طرح کی منقول ہے[۱۰]

فقہاء مالکیہ میں یہی رائے اشہب رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی ہے۔ البتہ ان کے نزدیک اگر از راہ استخفاف تسمیہ چھوڑ دیا تو اب یہ ذبیحہ حرام ہوگا، فقہاء مجتہدین میں یہی نقطۂ نظر طبری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کا ہے[۱۱] ...... قاضی ابوالحسن اور شیخ ابو بکر مالکی رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالىٰ ایسے ذبیحہ کو حرام تو نہیں کہتے، مگر مکروہ قرار دیتے ہیں[۱۲] ...... علامہ ابن عربی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ جان بوجھ کر ترک تسمیہ کی تین صورتوں کو ذکر کرتے ہیں اور ان میں پہلی صورت کا حکم یوں بیان

---

[۱] مفاتیح الغیب [۲] ہدایہ مع الفتح: ۹/۴۵۹ یہی رائے ابن سیرین کی ہے مفاتیح الغیب: ۷/۱۶۸

[۳] حوالۂ سابق، ابن سیرین بھی اسی کے قائل تھے، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ۴/۱۷۱ [۴] احکام القرآن: ۴/۱۷۱

[۵] المغنی: ۹/۱۰. ۳۰۹ [۶] شرح مہذب: ۸/۴۱۱ [۷] تفسیر ابن کثیر: ۲/۷۰. ۱۶۹ [۸] احکام القرآن: ۴/۱۷۱

[۹] شرح مہذب: ۸/۴۱۱ [۱۰] المغنی: ۹/۳۱۰ [۱۱] قرطبی: ۷/۷۶ [۱۲] قرطبی: ۷/۷۴

کرتے ہیں:

"أحدها أن يترك التسمية اذا أضجع الذبيحة لأنه يقول: قلبى مملوء من أسماء الله وتوحيده فلا أفتقر الى ذكر ذلك بلسانى، فذلك يجزيه لأنه قدذكر الله وعظمه."[1]

تَرْجَمَہ: "ایک صورت یہ ہے کہ ذبیحہ کو جب لٹائے تو "بسم اللہ" کہنا چھوڑ دے، کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ میرا دل اللہ کے ناموں اور اس کی توحید سے بھرا ہوا ہے۔ اس لئے مجھے زبان سے ذکر کی حاجت نہیں، تو یہ اس کے لئے کافی ہے؛ کیوں کہ اس نے اللہ کا ذکر کیا اور تعظیم کی۔"

ہمارے فقہاء نے عام طور پر متروک التسمیہ عمداً کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر قاضی اس کی بیع کو نافذ قرار دے تب بھی نافذ نہیں ہوگی:

"ولهذا قال أبو يوسف والمشائخ رحمه الله تعالىٰ: إن متروك التسمية عليهالا يسع فيه الا جتهاد، ولوقضى القاضى بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفاً للاجماع."[2]

تَرْجَمَہ: "اسی لئے امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اور مشائخ نے کہا کہ جس پر قصداً "بسم اللہ" چھوڑ دیا گیا ہو، اس کے بارے میں اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ اگر قاضی اس کی فروخت کے جائز ہونے کا فیصلہ کردے تب بھی بیع نافذ نہ ہوگی، کیوں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔"

ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس پر ایک مختصر رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے۔[3]

(جواب: ۳، ۴)

راقم الحروف یہ عرض کرنے کی جسارت کرتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اکثر اوقات اجماع کے ادعاء میں مبالغہ پایا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس پر کسی بھی دور میں اجماع کا دعویٰ کرنا اور اس کو ثابت کرنا دشوار ہے، اور اس کے وجوہ یہ ہیں:

❶ امام نووی اور حافظ ابن رشد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ نے صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کی طرف ایسے ذبیحہ کے حلال ہونے کی نسبت کی ہے۔[4]

❷ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے معاصرین میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ رہ چکا ہے، چنانچہ گذر چکا ہے کہ امام

---

[1] احكام القرآن: ۷۵۱/۲ [2] هدايه مع الفتح: ۹/ ۹۰، ۴۸۹

[3] رسائل ابن نجيم: ص ۲۱۱ رساله: ۲٦ [4] شرح مهذب وبداية المجتهد: ۴۴۸/۱

اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر تھا، اور ایک قول اس طرح کا امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی منقول ہے۔

۳ حنفیہ نے گو اس مسئلہ پر دور اول میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لیکن خود ہمارے علماء نے اس رائے پر دو چار صحابہ سے زیادہ کے اقوال نقل نہیں کئے ہیں[۱]...... اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے اجماع سکوتی کا ثبوت مل سکتا ہے۔ اس اجماع کا معتبر ہونا بجائے خود مختلف فیہ ہے، چنانچہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وأما الرخصة وهو أن ينتشرالقول من بعض علماء اهل العصر و يسكت الباقون عن إظهار الخلاف و عن الرد على القائلين بعد عرض الفتوىٰ عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار و الظهور فإلاجماع يثبت به عندنا. ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الإجماع. ويحكى عن الشافعي أنه كان يقول: إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع و إن انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع."[۲]

تَرجَمَہ: "اور اجماع میں رخصت کا درجہ یہ ہے کہ کسی عہد کے بعض علماء کا قول معروف ہو جائے اور دوسرے اہل علم ان پر فتویٰ پیش کئے جانے یا اس رائے کے مشتہر اور ظاہر ہونے کی وجہ سے واقف ہونے کے باوجود اختلاف کے اظہار اور اس رائے کے قائلین کی تردید سے خاموش رہیں۔ تو ہمارے نزدیک اس سے اجماع ثابت ہو جاتا ہے، بعض اہل علم کی رائے ہے کہ اس طریقہ سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، نیز امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ اگر اکثر علماء سے کوئی قول معروف ہو اور کچھ اہل علم نے خاموشی اختیار کی ہو تو اس سے اجماع کا انعقاد ثابت ہو جاتا ہے، اور اگر ایک دو اشخاص کی نسبت سے کوئی قول مشہور ہو اور اس عہد کے اکثر علماء خاموش ہوں تو اس سے اجماع ثابت نہیں ہوگا۔"

خود حنفیہ میں عیسیٰ بن ابان اور امام کرخی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ اجماع سکوتی کے قائل نہیں[۳] یہی رائے امام شافعی، غزالی، رازی، آمدی اور جوینی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے اصولیین کی ہے مجموعی طور پر شوکانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس مسئلہ میں بارہ اقوال نقل کئے ہیں[۴]...... امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں کہا ہے: "والمختار أنه

---

[۱] دیکھئے: احکام القرآن للجصاص [۲] اصول السرخسی: ۳۰۳/۱
[۳] حوالۂ سابق: ص ۳۰۴، ۳۰۵ [۴] دیکھئے: ارشاد الفحول: ص ۸۴، ۸۵

لیس باجماع ولا حجة[1]"...... ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اکثر فقہاء سے اس کا غیر معتبر ہونا نقل کیا ہے[2]...... اس لئے جن فقہاء بعض اہل علم کے اظہار اور دوسروں کے سکوت کو اجماع کا درجہ دیا ہے، ان کے نزدیک بھی اس اجماع کی حیثیت دلیل قطعی کی نہیں، بلکہ اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ یہ بھی فی الجملہ کسی حکم شرعی کے لئے حجت بن سکتا ہے، نیز حنفیہ نے بھی اجماع سکوتی کے معتبر ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ جن مجتہدین نے بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہو، ان کی رائے خوب مشہور ہوگئی ہو، اور بظاہر حال دوسرے مجتہدین تک پہنچ گئی ہو، نیز اس پر سکوت کا بظاہر کوئی محرک، جیسے خوف وغیرہ موجود نہ ہو اور اس اطلاع پر اتنی مدت گزر چکی ہو، جو غور و تأمل کے لئے کافی ہو، تب دوسرے مجتہدین کا سکوت رضا کے درجہ میں ہوگا اور یہ اجماع متصور ہوگا، مگر بایں مراحل بسیار ابھی یہ اجماع ظنی ہوگا نہ کہ قطعی[3]۔

۴ پھر ظاہر ہے کہ یہ اجماع سکوتی خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہے اور خود یہ بات بھی اصولیین کے یہاں سخت مختلف فیہ ہے کہ کیا خبر واحد کے ذریعہ اجماع ثابت ہوسکتا ہے؟ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"الإجماع لايثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسرفيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتوا ترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع."[4]

تَرْجَمَہ: "خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، بخلاف بعض فقہاء کے، اور اس کا راز یہ ہے کہ اجماع ایک یقینی دلیل ہے جو کتاب اللہ اور حدیث متواتر پر بھی حاکم ہوسکتی ہے اور خبر واحد دلیل قطعی نہیں، پھر اس سے ایک دلیل قطعی کیوں کر ثابت ہوسکتی ہے؟"

پھر حنفیہ جو خبر واحد سے بھی اجماع کے ثبوت کے قائل ہیں، وہ بھی اس اجماع کو ایک دلیل ظنی ہی کا درجہ دیتے ہیں، اور اس کو قیاس پر قابل ترجیح سمجھتے ہیں، چنانچہ اس طرح کے اجماعی مسائل میں اجتہاد کا دروازہ بھی کھلا رہتا ہے، علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"والمنقول آحادا فحجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيهما الاجتهاد بخلافه."[5]

تَرْجَمَہ: "جو اجماع خبر واحد سے ثابت ہو وہ قیاس پر مقدم ہوگا، پس ایسے اجماعی اور قیاسی مسائل میں اس کے خلاف بھی اجتہاد کی گنجائش ہوگی۔"

---

[1] المستصفى: ۱۹۱/۱ [2] دیکھئے: التقرير والتحبير: ۱۰۲/۳ [3] حوالۂ سابق
[4] المستصفى: ۲۱۵/۱ [5] التقرير والتحبير: ۱۱۵/۳

۵ اس کے علاوہ دلائل کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، گو حنفیہ کی رائے زیادہ قوی ہے، شوافع اس آیت کا مصداق اس کے سبب نزول سے متعین کرتے ہیں کہ اصل میں مشرکین یہ کہتے تھے کہ جو جانور طبعی طور پر مر گئے ہیں اور گویا اللہ تعالیٰ نے ان کو موت دی ہے، ان کو تو نہیں کھاتے ہو اور جن کو خود ذبح کرتے ہو ان کو کھاتے ہو، قرآن نے اس کی تردید میں "لا تأکلوا ممالم یذکرا سمر اللّٰه علیه" ارشاد فرمایا، گویا وہ اس آیت میں متروک التسمیہ سے مردار جانور مراد لیتے ہیں۔[1]

نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ نے آپ ﷺ سے دریافت کیا۔ کچھ نومسلم ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔ کیا ہمارے لئے اس کا کھانا جائز ہے؟ حالاں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ انہوں نے تسمیہ کہا ہے یا نہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا نام لے لو اور کھاؤ، "سموا علیه أنتمر وکلوا۔"[2] نیز صلت رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے رسول اللہ ﷺ سے مرسلاً نقل کیا ہے:

"ذبیحة المسلمر حلال ذکر اسمر اللّٰه اولمر یذکر۔"[3]

تَرْجَمَہ: "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔"

اسی لئے فقہاء مالکیہ گو متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں؛ لیکن مسئلہ کو مجتہد فیہ قرار دیتے ہیں اور اگر کوئی امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا اس مسئلہ میں مقلد ہو تو اس کے لئے ذبیحہ کو حلال قرار دیتے ہیں، چنانچہ ابن عربی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"و إن قال: لیس هذا موضع التسمیة، فإنها لیست بقربة فهذا یجزیه لکونه علی مذهب یصح اعتقاده اجتهادًا للمجتهد فیه و تفلیداً لمن قلده۔"[4]

تَرْجَمَہ: "اور اگر کہے: یہ صراحۃً بسم اللہ کہنے کا موقع نہیں، اس لئے کہ یہ عبادت نہیں ہے۔ تو یہ کافی ہو جائے گا (یعنی اس کا ذبیحہ حلال ہوگا) کیوں کہ وہ ایک ایسے مذہب پر ہے جس کا عقتاد درست ہے مجتہد کے لئے بہ طور اجتہاد اور مقلد کے لئے بہ طرز تقلید۔"

پس میرا خیال ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے جلیل القدر محدث، اصولی اور فقیہ مجتہد کی طرف رفع اجماع کی نسبت کرنا صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر اجماع پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا، مسئلہ مختلف فیہ بھی ہے اور مجتہد فیہ بھی، البتہ یہ ضرور ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے اس مسئلہ میں "اضعف الاقوال" کا درجہ رکھتی ہے۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص: ۱۷۱/٤ [2] بخاری: ۸۲۸/۲
[3] شرح مهذب بواسطه ابوداؤد و بیهقی: ۴۱۲/۸ [4] احکام القرآن: ۷۵۱/۲

تسمیہ فعل ذبح پر ہے یا ذبیحہ پر؟

(جواب:۵)

بظاہر فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تضاد سا محسوس ہوتا ہے کہ تسمیہ کا تعلق فعل ذبح سے ہے یا ذبیحہ سے؟ کیوں کہ فقہاء نے کہیں ''تسمیہ علی الذبح'' کا لفظ استعمال کیا اور کہیں ''تسمیہ علی الذبیحہ'' کا، تاہم ''تسمیہ علی الذبیحہ'' کی صراحت زیادہ ملتی ہے، جس کا منشاء ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری میں امتیاز کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ ذبح اضطراری میں آلہ کی حیثیت اصل ہوتی ہے اور ذبح اختیاری میں ذبیحہ کی، مفسرین کے یہاں بھی دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں اور ایسا ہونا فطری ہے؛ کیوں کہ فی الحقیقت تسمیہ فعل سے بھی متعلق ہے اور محل فعل سے بھی؛ کیوں کہ کوئی فعل اپنے محل کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا اور کسی شی کا فعل کے بغیر ''محل فعل'' بننا نا قابل تصور ہے، یوں عام طور پر احکام شرعیہ اصل میں مکلّف کے افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ضمناً ان اشیاء سے جن پر فعل کو انجام دیا جائے، جیسے میتہ کی حرمت کا مطلب یہ ہے کہ میتہ سے انتفاع حرام ہے، اور کھاتے ہوئے بسم اللہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ ''کھانے کے فعل'' کو اللہ کے نام سے شروع کر رہا ہے نہ یہ کہ ''ذکر اللہ'' کھائی جانے والی اشیاء پر ہے، پس چوں کہ شریعت میں اصالۃً احکام کا تعلق فعل مکلف سے ہوتا ہے اور تبعاً ''محل فعل'' سے؛ اس لئے اس مسئلہ میں بھی تسمیہ کا اصل تعلق تو فعل ذبح سے ہے اور ضمناً مذبوح سے بھی ہے، مگر چوں کہ تسمیہ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں صورتوں میں فعل ذبح کے ساتھ لازم ہے؛ اس لئے دونوں کے احکام میں فرق کرنے کے لئے ایک جگہ تسمیہ کا اطلاق آلات ذبح پر کیا گیا اور ایک جگہ محل ذبح پر، لہٰذا میرا خیال ہے کہ ایسی عبارتیں جو ''تسمیہ کا علی الذبیحہ'' یا ''علی الذبح'' کی صراحت پر مبنی ہیں، وہ اس مسئلہ میں دلیل نہیں ہیں۔

اصل قابل بحث مسئلہ یہ ہے کہ تسمیہ کا تعدد فعل کے تعدد کی وجہ سے ہوگا یا ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے؟ اس سلسلہ میں حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی صراحت موجود ہے:

''لو أضجع شاتين إحداهما فوق الأخرىٰ فذبحهما ذبحة واحدة بتسمية واحدة حلا بخلاف ما لو ذبحهما على التعاقب لأن الفعل يتعدد فتتعدد التسمية.[1]''

تَرجَمَہ: ''اگر ایک کے اوپر ایک، دو بکریوں کو لٹایا اور ان دونوں کو ایک ہی دفعہ ایک ہی تسمیہ سے ذبح کر دیا تو یہ دونوں حلال ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے؛ اس لئے کہ فعل میں تعدد پایا جا رہا ہے؛ اس لئے تسمیہ بھی متعدد ہونا چاہئے۔''

---

[1] الدر المختار على هامش الرد: ٤٢٩/٩

اسی طرح فتاویٰ عالمگیری میں ایک دفعہ چھری پھیرنے (امرار) میں جتنے جانور یا پرندے آ جائیں، سب کے لئے ایک ہی تسمیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"لوأضجع إحدى الشاتين على الأخرىٰ تكفي تسمية واحدة إذا ذبحهما بامرار واحد ولوجمع العصافير في يده فذبح وسمىٰ و ذبح آخر على أثره لم يسم لم يحل الثاني و لوأمرّ السكين على الكل جاز بتسمية واحدة كذافي خزانة المفتين."[1]

ترجمہ: "اگر دو بکریوں میں سے ایک کو دوسری پر لٹائے تو ایک "بسم اللہ" کافی ہوجائے گا جب کہ دونوں بکریوں کو ایک ہی بار چھری گذار کر ذبح کرے، اور اگر اپنے ہاتھ میں چند گوریئے اکٹھا کرے، پھر (ایک کو) ذبح کرے اور "بسم اللہ" کہے اور اس کے بعد دوسرے کو ذبح کرے اور بسم اللہ نہ کہے تو دوسرا پرندہ حلال نہ ہوگا، ہاں اگر سب پر چھری گذار دے تو ایک ہی "بسم اللہ" سے درست ہے۔"

اگر ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد ہو تو ان جزئیات کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔

تسمیہ کے ذبیحہ سے متعلق ہونے اور اس اصل پر ذبیحہ کے تعدد کی صورت تسمیہ کے تعدد کے وجوب کا شبہ فقہاء کی اس عبارت سے ہوسکتا ہے:

"إذاأضجع شاة وسمى فذبح غيرها بتلك التسمية لا يجوز."[2]

ترجمہ: "ایک بکری کو لٹائے اور بسم اللہ کہے، پھر اس "بسم اللہ" سے دوسرا جانور ذبح کرے تو جائز نہیں"۔

اس مسئلہ کو کاسانی، صاحب خلاصہ اور شامی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے[3] لیکن اس جزئیہ کا اصل منشأ یہ ہے کہ فعل ذبح کے وقت جن جانوروں پر تسمیہ کہا جائے، انہیں پر تسمیہ معتبر ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا متعدد؟ یعنی ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد واجب نہیں، لیکن فعل ذبح کے وقت جو جانور متعین کئے گئے اور ان کے لئے تسمیہ کہا گیا، یہ تسمیہ انہی جانوروں کے لئے کافی ہوگا اور اگر درمیان میں فعل منقطع نہ ہو تو جتنے جانور بھی اس آلہ کے تحت ذبح ہو جائیں، یہ تسمیہ ان سب کے لئے کفایت کر جائے گا، ابن قدامہ کی عبارت اس عقدہ کو کھولتی ہے، فرماتے ہیں:

"و إن سمىٰ على شاة ثم أخذ أخرىٰ فذبحها بتلك التسمية لم يجز سواء أرسل الاولىٰ أو ذبحها لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية."[4]

---

[1] هنديه: ٢٨٩/٥　[2] هدايه مع الفتح: ٤٩٢/٩　[3] خلاصة الفتاوىٰ: ٣٠٨/٤، بدائع: ١٧١/٤، ردالمحتار: ٤٣٩/٩
[4] المغنى: ٣١٠/٩

تَرجَمَۃ: ''اگر ایک بکری پر بسم اللہ کہے پھر دوسری بکری لے اور اس کو اسی بسم اللہ سے ذبح کرے تو درست نہیں، خواہ پہلی بکری کو (بسم اللہ کہنے کے بعد) چھوڑ دیا ہو یا اس کو ذبح کیا ہو؛ اس لئے کہ اس بسم اللہ سے اس نے دوسرے ذبیحہ کی نیت نہیں کی تھی۔''

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے اور اصولی بحث کی ہے:

''التسمية شرط والشرائط يعتبر وجودها حال وجود الركن لأن عند وجودها يصير الركن علة ...... والركن في الذكاة الاختيارية هو الذبح۔[1]''

تَرجَمَۃ: ''بسم اللہ کہنا شرط ہے اور رکن کے پائے جانے کے وقت ہی شرائط کا پایا جانا معتبر ہے؛ اس لئے کہ جب شرائط پائی جائیں تب ہی رکن علت بنتا ہے اور ذبح اختیاری میں رکن ''ذبح'' ہے۔''

صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی خلاصہ نے بھی پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ:

''في الأصل التسمية عند الذبح شرط عند القتل.''

تَرجَمَۃ: ''اصل یہ ہے کہ ذبح کے وقت جو بسم اللہ کہا جاتا ہے، وہ جانور کے قتل کے وقت شرط ہے۔''

پھر آگے اس اصل پر مختلف مسائل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''لو نظر إلى قطيع من الغنم فأخذ السكين و سمى ثم أخذ شاة منها و ذبحها بتلك التسمية لا يحل۔[2]''

تَرجَمَۃ: ''اگر بکریوں کے ایک ریوڑ پر نظر کرے، پھر چھری لے اور بسم اللہ کہے، اس کے بعد اس میں سے ایک بکری لے اور اسے اسی ''بسم اللہ'' سے ذبح کردے (یعنی دوبارہ بسم اللہ نہ کہے) تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔''

عالمگیری نے بھی اسی سیاق میں اس جزئیہ کو ذکر کیا ہے۔[3] ...... اسی سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ ذبح اختیاری میں محل ذبح یعنی ان جانوروں کی تعیین بھی ضروری ہے جن کو ذبح کیا جانا ہے، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس نکتہ کو واضح فرمایا ہے:

''أما الذي يرجع إلى محل الذكاة فمنها تعيين المحل بالتسمية في الذكاة الا ختيارية ولا يشترط ذلك في الذكاة الاضطرارية.''[4]

تَرجَمَۃ: ''محل ذبح سے متعلق جو شرطیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح اختیاری میں بسم اللہ

[1] بدائع: ١٧١/٤ [2] خلاصة الفتاوىٰ: ٣٠٨/٤ [3] هنديه: ٢٨٩/٥ [4] بدائع: ١٧٣/٤

کہنے کے لئے "محل" (یعنی جانور) متعین ہو، ذبح اضطراری میں یہ شرط نہیں۔"

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف): تسمیہ کا تعدد فعل ذبح کے تعدد کی وجہ سے ہوگا، نہ کہ ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے۔

(ب): تسمیہ انہی جانوروں پر معتبر ہوگا جن پر بہ وقت ذبح تسمیہ کہا گیا ہو، خواہ سب ساتھ ذبح کئے جائیں یا بلا انقطاعِ فعل یکے بعد دیگرے۔

(ج): ذبح اختیاری میں وہ جانور بھی متعین ہوتے ہیں جن کو ذبح کیا جاتا ہے۔

ضرورتاً امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر عمل

(جواب:۶)

اصولی طور پر خود مشائخ مذہب کے ضعیف قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے[1] تو ظاہر ہے کہ کسی امام مجتہد کا قول بدرجۂ اولیٰ ضرورت کے مواقع پر قبول کیا جاسکتا ہے؛ لیکن یہ ایسے مسائل میں ہے جو اجتہادی اور قیاسی نوعیت کے ہوں، اگر کوئی رائے نص قاطع کے خلاف ہو، تو ایسی صورت میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے کو قبول کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کیا مشینی ذبیحہ بھی ایک ضرورت ہے؟ شاید ایسا نہیں؛ کیوں کہ حج کے موقع سے لاکھوں جانور کی قربانی صرف تین دنوں میں کی جاتی ہے اور ذبح کا عمل ہاتھ سے انجام پاتا ہے؛ اس لئے ذبح کے لئے مشین کے استعمال کو ضرورت قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا.......!

معین ذابح پر تسمیہ

(جواب ۷)

جو شخص ذبح میں معاون ہو یعنی فعل ذبح میں شریک ہو، اس پر بھی تسمیہ واجب ہے، اگر اس نے جان بوجھ کر تسمیہ نہیں کہا تو ذبیحہ حرام ہو جائے گا:

أراد التضحية فوضع يده مع يد القصاب في الذبح وأعانه على الذبح سمى كل وجوباً فلو تركها أحدهما أوظن أن تسمية أحدهما تكفي حرمت[2]

تَرْجَمَہ: "قربانی کے ارادہ سے قربانی کرنے والا قصاب کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ذبح میں رکھے اور ذبح میں تعاون کرے تو دونوں ہی کو "بسم اللہ" کہنا واجب ہے، اگر ان میں سے ایک "بسم

[1] دیکھئے: ردالمختار: ۱/۴۸۲ [2] درمختار علی هامش الرد: ۹/۴۸۲

اللہ'' نہ کہے یا گمان کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کا ''بسم اللہ'' کہنا کافی ہے، تو ذبیحہ حرام ہوگا۔''

البتہ تسمیہ اس پر واجب ہوگا جو فعل ذبح میں شریک و معاون ہو، جو لوگ جانور کو قابو کرنے میں معاون ہوں، ان پر تسمیہ واجب نہیں، یہ تعاون بعید ہے اور فعل ذبح میں شرکت نہیں، اور تسمیہ ذابح پر واجب ہے۔

محور چہارم...... مشینی ذبیحہ

(جواب ا: ب)

مشینی ذبیحہ کا وہ طریقہ جو شق (ب) میں منقول ہے، درست نہیں، کیوں کہ تسمیہ ذابح کا معتبر ہے، دوسروں کا نہیں۔ ھندیہ میں ہے:

"ومن شرائط التسمية أن تكون التسمية من الذابح حتى لو سمى غيره والذابح ساكت وهو ذاكر غير ناس لا يحل"[1]

تَرجَمہ: ''تسمیہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ ''تسمیہ'' ذبح کرنے والا کہے اگر دوسرا شخص بسم اللہ کہے اور خود ذبح کرنے والا خاموش ہو، حالاں کہ اس کو یاد ہو، وہ بھولا نہ ہو، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔''

فقہاء نے ذابح کی طرف سے تسمیہ میں نیابت کی بھی گنجائش نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں: "لوسمى له غيره فلا تحل."[2]

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں تسمیہ کہنے والے شخص کا فعل ذبح سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

(جواب ا: ج)

وہی حکم شق (ج) کا بھی ہے؛ کیوں کہ جب اس چھری کے چلنے میں آدمی کے عمل کو کوئی دخل ہی نہیں ہے، تو کیوں کر اس کی طرف فعل ذبح کی نسبت کی جاسکتی ہے؟ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس کا تسمیہ بے معنی ہے۔

(جواب ا: الف)

البتہ شق (الف) قابل غور ہے، اس صورت میں بھی گو بٹن دبانے والے کو براہ راست ذابح قرار دینا مشکوک ہے؛ کیوں کہ آلۂ ذبح کے چلنے میں اصل دخل برقی کا ہے اور برقی نظام کو متحرک اسی نے کیا ہے؛ لیکن یہاں بٹن دبانے والے اور فعل ذبح کے واقع ہونے میں ایک بے جان ''مباشر'' (بلا واسطہ کسی کام کا انجام دینے

[1] هنديه: ٢٨٦/٥ [2] ردالمحتار: ٤٨٣/٩

والا) کا واسطہ ہے اور جب "مباشر" بے جان ہو تو حکم کی نسبت "متسبب" (بالواسطہ کسی کام کو انجام دینے والا) کی طرف کی جاتی ہے، لہٰذا بٹن دبانے والے کی طرف فعل ذبح کی نسبت کئے جانے کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی یہ عبارت قابل ملاحظہ ہے:

"والركن في الذكاة الا ختيارية هو الذبح وفي الاضطرارية. هوالجرح وذلك مضاف إلى الرامي والمرسل و إنما السهم والكلب آلة الجرح والفعل يضاف إلى مستعمل الألة لا على الآلة."[1]

تَرجَمہ: "ذبح اختیاری میں رکن "ذبح" ہے اور ذبح اضطراری زخمی کرنا، اور یہ فعل تیر پھینکنے والے اور شکاری جانور چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگا، کیوں کہ تیر اور کتا زخمی کرنے کا آلہ ہے اور فعل آلہ استعمال کرنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ خود آلہ کی طرف۔"

یہاں دو باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ "ذکاۃ شرعی" کے لئے فعل ذبح کے وقت آلۂ ذبح کا ذابح کے ہاتھ میں رہنا ضروری نہیں، بلکہ مقام ذبح پر آلہ کے ذریعہ وار کرنا ضروری ہے؛ اس لئے کہ فقہاء نے "ذبح" کی جگہ "نحر" اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے اور "نحر" سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان سنئے:

"ومعنى النحر أن يضربها بحربة أو نحوها في الوهدة التي بين أصل عنقها وصدرها."[2]

تَرجَمہ: ""نحر" سے مراد یہ ہے کہ نیزے وغیرہ سے وھدہ میں وار کرے جو گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان ہے۔"

دوسرے یہ کہ جانور کے اوپر سے آلۂ ذبح کا گذارنا ضروری نہیں، اگر کسی آلۂ ذبح پر جو ساکن ہو، خود ذبیحہ کی گردن پھیر دی جائے تو گو یہ مسنون طریقہ کے خلاف ہے، مگر یہ حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔[3] ...... پس ذبح اختیاری میں مقصود یہ ہے کہ فعل ذبح مخصوص رگوں اور نالیوں پر واقع ہو اور فعل مکلّف کو اس میں دخل ہو، یہاں تک کہ بعض فقہاء احناف نے اس بات کو بھی کافی قرار دیا ہے کہ آگ کے ذریعہ مقام ذبح کو جلا کر خون بہا دیا جائے، درمختار کی عبارت پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اپنے توضیحی نوٹ ان الفاظ میں سپرد قلم کرتے ہیں:

"(قوله ولو بنار) قال في الدرالمنتقىٰ وهل تحل بالنار على المذبح؟ قولان: الأشبه لا، كمافي القهستاني عن الزاهدي قلت لكن صرحوافي الجنايات بأن

[1] بدائع: ١٧١/٤ [2] المغني: ١٣٧/٩ [3] فتح العلي المالك: ١٨٦/١

النار عمدو بها تحل الذبيحة لكن فى المنح عن الكفاية إن سال بها الدم تحل وان تجمدلا." [1]

ترجمہ: ""در منتقی" نامی کتاب میں ہے کہ کیا مقام ذبح پر آگ سے جلانے کی وجہ سے جانور حلال ہو جائے گا؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں، زیادہ درست قول یہ ہے کہ حلال نہ ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں زاہدی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ لیکن فقہاء نے جنایات کے باب میں صراحت کی ہے کہ آگ سے قتل قتل عمد ہے اور ذبیحہ اس کی وجہ سے حلال ہو جائے گا؛ لیکن "منح" میں "کفایہ" سے نقل کیا ہے کہ اگر خون بہے تو حلال ہوگا اور خون جم جائے تو حلال نہ ہوگا۔"

غرض اصل مقصود یہ ہے کہ مطلوبہ رگیں کٹ جائیں اور اس میں مکلف کے فعل کو دخل ہو۔ لیکن یہ جواز درج ذیل شرطوں کے ساتھ ہوگا۔

(الف) اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان میں زندگی کا پایا جانا یقینی ہو۔

(ب) ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آ کر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

(ج) اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(جواب ا: د)

مشینی ذبیحہ کی وہ صورت جس میں جانور ہاتھ سے ذبح کیا جائے اور دوسرے کاموں کے لئے مشین استعمال کی جائے، جائز اور بے غبار ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ گوشت کے ٹکڑے کر کے ان کو پیک کرنا بھی اگر مشین ہی انجام دیتی ہو تو وہ پانچ اعضاء جن کو حرام قرار دیا گیا ہے، ان کو پیکنگ سے الگ رکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہو۔

محور پنجم ...... ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک

(جواب:ا)

الیکٹرک شاک کے استعمال میں دوران خون کے متاثر ہونے اور جانور کے ہلاک ہو جانے، دونوں کا اندیشہ ہے، لہٰذا یہ صورت کراہت سے خالی نہیں، تاہم اگر شاک لگنے کے بعد جانور میں حیات باقی رہنے کا یقین

[1] ردالمحتار: ٩/٤٢٦

ہو اور پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا، مگر حیات سے ''حیات مستقرہ'' مراد ہے، ایسی مذبوحی حرکت کا باقی رہنا جو جانور میں موت کے بعد بھی تھوڑی دیر باقی رہتی ہے، کافی نہیں[1] ...... اسی کو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے ''حیات مستقرہ'' سے تعبیر کیا ہے۔[2]

(جواب:۲)

اگر حلق کی نلی لمبائی میں چیر دی جائے اور صرف اسی سے جانور کی موت واقع نہ ہو، بلکہ موت واقع ہونے سے پہلے مطلوبہ تین اور نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تب بھی جانور حلال ہو جائے گا؛ کیوں کہ شریعت نے ان چار رگوں اور نالیوں کی تعیین کر دی ہے، جنھیں کاٹا جانا ہے؛ لیکن یہ متعین نہیں کیا کہ ان کو کس طور کاٹا جائے، اسی لئے فقہاء نے ذبح کی جگہ نحر اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے[3] ...... اور یہ بھی اجازت دی ہے کہ حلق کے اوپری حصہ میں ذبح کیا جائے یا درمیانی حصہ میں یا نچلے حصہ میں۔[4]

(جواب:۳)

تیر و کمان کا استعمال اصل میں ذبح اضطراری میں ہے۔

ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری میں تین بنیادی فرق ہیں، اول یہ کہ ذبح اختیاری میں ذبح کا مقام متعین ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں، دوسرے ذبح اختیاری میں ذبیحہ متعین ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں ہوتا، تیسرے ذبح اختیاری میں تسمیہ فعل ذبح پر ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں آلۂ ذبح پر، کہ اس آلہ سے جتنے جانور زخمی ہو جائیں، سب حلال ہیں۔ بٹن کو بدرجۂ کمان ماننے کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام سہ گانہ میں مشینی ذبیحہ کو ذبح اضطراری کا درجہ دیا جائے اور آلہ کی زیر بحث صورت میں جانور قابو یافتہ ہے، لہٰذا بٹن کو کمان پر قیاس کرنا صحیح نظر آتا۔

(جواب:۴)

اگر ذبح کرنے کے وقت گردن الگ ہو جائے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ اس میں قصد و ارادہ کو دخل ہو تو یہ فعل مکروہ ہوگا:

''ولو ضرب عنق جزور أوبقرة أوشاة وأبانها وسمّى فان كان ضربها من قبل الحلقوم تؤكل وقد أساء.''[5]

---

[1] ردالمحتار: ۴۲۶/۹ [2] بدائع: ۱۷۳،۷۴/۴ گو امام صاحب کے یہاں کسی بھی درجہ کی حیات کافی ہے۔ ہندیہ: ۲۸۶/۵ لیکن صاحبین کی رائے اشبہ بالفقہ محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم [3] بدائع: ۱۵۵،۵۶/۴، ودیگر کتب فقہ
[4] درمختار و ردالمحتار: ۱۴۲۴/۹ ودیگر کتب فقہ [5] هنديه: ۲۸۸/۵

ترجمہ: ”اگر اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن مارے اور اس کو علاحدہ کردے اور بسم اللہ کہے، تو اگر اس نے حلق کی طرف سے وار کیا تو کھایا جائے گا، البتہ اس نے نامناسب عمل کیا۔“

خلاصۂ جوابات

محور: ۱

❶ ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں۔ ”ذبح“ اصطلاح میں قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کردینے کا نام ہے، جو موت تک منتج ہو۔

❷، ❸

① ذابح عاقل ہو۔

② مسلمان یا کتابی ہو۔

③ ذبح کے وقت خود ذابح ذبیحہ پر ذکر کی نیت سے اللہ کا نام لے۔

④ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔

⑤ ذبح کے وقت مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو۔

⑥ ذبح اختیاری میں عین فعل ذبح اور ذکاۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑتے وقت تسمیہ کہا گیا ہو۔

⑦ ذبح اضطراری میں ذابح محرم نہ ہو اور مذبوح حدود حرم میں نہ ہو۔

❹ ذبح اختیاری کے مواقع میں ذبح اضطراری جائز نہیں۔

محور: ۲

❶، ❷ ذابح کے لئے مسلمان یا یہودی یا عیسائی ہونا ضروری ہے۔

❸ اہل کتاب سے مراد وہ یہودی یا نصرانی ہیں، جو فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت و وحی اور ملائکہ وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں۔ یہود و نصاریٰ کے علاوہ کوئی اور قوم، اور خود وہ یہود و نصاریٰ جو عملاً دہریہ اور مذہب کے منکر ہوں، نیز قادیانی، یہ سب عام کفار و مشرکین کے حکم میں ہیں۔

محور: ۳

❶، ❷ ذبیحہ پر تسمیہ من جملہ شعائر دین کے ہے۔

(الف) اگر مسلمان کا ذبیحہ ہوتو متروک التسمیہ عمداً امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور بعض فقہاء کے نزدیک حلال اور جمہور کے نزدیک حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔

(ب) اگر کتابی کا ذبیحہ ہوتو متروک التسمیہ عمداً مالکیہ اور شوافع کے نزدیک حلال اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔

(ج) متروک التسمیہ نسیاناً ائمہ اربعہ کے نزدیک حلال ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک ذبح اضطراری میں متروک التسمیہ نسیاناً بھی حرام ہوتا ہے۔

❸، ❹ متروک التسمیہ کی حرمت پر امت کا اجماع تو نہیں، لیکن جمہور کی رائے یہی رہی ہے اور یہی رائے قوی و مقبول ہے۔

❺ تسمیہ فعل ذبح پر واجب ہے؛ اس لئے فعل ذبح کے تعدد سے تسمیہ میں بھی تعدد ہوگا۔

❻ اس مسئلہ میں بظاہر امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل کی گنجائش نہیں۔

❼ ذابح کا ایسا معین جو خود فعل ذبح میں شریک ہو، پر بھی تسمیہ کہنا ضروری ہے۔

محور:۴

❶ (الف) یہ صورت درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

① اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان کی زندگی یقینی ہو۔

② ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آکر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

③ اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو، تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(ب، ج) یہ دونوں صورتیں جائز نہیں۔

(د) جانور کا ہاتھ سے ذبح کرنا اور دوسرے کاموں کے لئے مشین کا استعمال کرنا جائز ہے۔

محور:۵

❶ الیکٹرک شاک سے دوران خون متاثر ہوتا ہو یا جانور ہلاک ہو جاتا ہو تو یہ صورت جائز نہیں۔

❷ حلق کی نالی لمبائی میں چیر دی جائے، پھر موت سے پہلے پہلے تین مطلوبہ نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

۳ مشینی ذبیحہ کو تیر کمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

۴ گردن الگ ہوجانے کے باوجود ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ بالارادہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

مشینی ذبیحہ سے متعلق نویں فقہی سمینار (منعقدہ جے پور) میں جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

مشینی ذبیحہ کے مسئلہ پر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں سمینار (منعقدہ بھروچ) میں بحث کی گئی تھی اور اس کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر اتفاق ہوگیا تھا۔ ایک صورت کی بابت علماء ومفتیان کرام کی رائیں مختلف تھیں اور سمینار کا احساس تھا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ غور کیا جائے اور مجوزین ومانعین کے دلائل کا خلاصہ دوبارہ مندوبین کی خدمت میں بھیجا جائے تاکہ وہ پھر غور کرکے اس مسئلہ پر رائے دے سکیں۔ چنانچہ اکیڈمی نے دوبارہ اسی سلسلہ میں مفصل سوالنامہ بھیجا اور اس پر جو جوابات آئے، ان کی روشنی میں درج ذیل امور طے پائے:

۱ اگر جانور بجلی کے ذریعہ چلنے والی زنجیر یا پٹہ سے لٹک کے بے ہوشی کے مرحلہ سے گزرنے کے بعد ذابح کے سامنے پہنچتا ہے اور ذابح بسم اللہ کہہ کر اس کو اپنے ہاتھ سے ذبح کردیتا ہے اور جانور کے ذبح کے وقت اس کے زندہ ہونے کا یقین ہے، یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں صرف جانور کا نقل وحمل مشین کے ذریعہ ہورہا ہے، باقی فعل ذبح ہاتھ سے انجام دیا جاتا ہے۔ اکیڈمی مسلمان ارباب مسالخ سے خواہش کرتی ہے کہ وہ اسی طریقہ کو رواج دیں اور اگر ضرورت محسوس ہو تو ذبح کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے کئی ذابح کا تقرر کیا جائے۔

۲ مشینی ذبیحہ کی ایسی صورت جس میں جانور کے نقل وحمل اور ذبح دونوں کام مشین سے انجام پائیں، اس طرح کہ بٹن دبانے کے ساتھ مشین حرکت میں آجائے اور اس مشین پر باری باری جانور آتا جائے۔ اس صورت کی بابت تین رائیں ہیں۔

(الف) پہلا جانور حلال ہوگا۔ اس کے بعد جو جانور ذبح ہوتے جائیں وہ جائز نہیں ہیں یہ اکثر شرکاء سمینار کی رائے ہے۔

(ب) پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ بعض حضرات کی رائے ہے، جو درج ذیل ہیں:

مفتی شبیر احمد قاسمی، مرادآبادی

مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی بنارس

مولانا بدر احمد مجیبی، پٹنہ

مولانا ابوالحسن علی، گجرات

(ج) پہلا جانور بھی حلال ہوگا اور بعد میں جو جانور اس فعل ذبح کے منقطع ہونے سے پہلے پہلے ذبح ہوجائیں وہ

بھی حلال ہیں۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا رئیس الاحرار ندوی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جلال الدین انصر عمری، مولانا یعقوب اسماعیل، مولانا صدر الحسن ندوی، مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، مفتی محمد نسیم قاسمی اور مولانا اعجاز احمد قاسمی۔

③ جن حضرات کے نزدیک مشین کے ذریعہ ذبح کی صورت میں پہلا جانور حلال رہ جاتا ہے، ان کے نزدیک اگر ایسی مشین ایجاد ہو جائے، جس سے بڑی تعداد میں چھریاں متعلق ہوں اور بٹن دباتے ہی بیک وقت چل کر ایک ایک جانور کو ایک ساتھ ذبح کر دیتی ہوں تو یہ تمام جانور حلال ہو جاتے ہیں۔

④ واضح رہے کہ مشینی ذبیحہ کے بارے میں یہ احکام مشین کی مخصوص ہیئت اور وضع کو سامنے رکھ کر طے کئے گئے ہیں، ہر طرح اور ہر وضع کی مشین پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ مشین کی مخصوص ہیئت اور طریقہ کار کی روشنی میں اس کا حکم مقرر کیا جا سکتا ہے۔[1]

[1] دیکھئے: اہم فقہی فیصلے: ۴: ۱۰۳، ط: ۱۹۹۷ء

ذبیحہ مرغ کو گرم پانی میں ڈالنے کا حکم

مرغ حلال جانوروں میں سے ہے اور خود آنحضور ﷺ سے مرغ کا گوشت تناول فرمانا ثابت ہے، موجودہ زمانہ میں جو مشینی زمانہ ہے اور جس میں سینکڑوں ایسے آلات و ذرائع پیدا ہوگئے ہیں کہ اس کے ذریعہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ کام لیا جاسکے، مرغ کے گوشت کے جلد پکانے اور تیار کرنے کی غرض سے یہ تدبیر اختیار کی جاتی ہے کہ مرغ کو ذبح کرنے کے بعد اسے چند لمحہ کے لئے کھولتے ہوئے گرم پانی میں ڈالا جاتا ہے تاکہ اس کے پر اور بال آسانی سے صاف کئے جاسکیں، اگر ذبیحہ کا معدہ چیر کر اور آنت کی آلائش نکال کر اسے پانی میں ڈالا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں اہل علم اور فقہاء کا کوئی اختلاف ہے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر پیٹ چاک کر کے جسم کی آلائش نکالے بغیر مرغی کو پانی میں ڈالا جائے تو آیا پورا مرغ ناپاک ہوجائے گا یا پاک رہے گا اور اگر ناپاک ہوگا تو اس کی تطہیر اور پاکی کی کیا صورت ہوگی؟

یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ ایک طرف اس وقت بڑے شہروں میں ہزاروں کی تعداد میں مرغ ذبح کئے جاتے ہیں اور اسی طرح ان کے بال و پر صاف کئے جاتے ہیں اور گوشت فروخت کئے جاتے ہیں، یہی گوشت گھروں میں پکانے کے لئے سپلائی کیا جاتا ہے، یہی گوشت شادی بیاہ کی تقریبات اور دعوتوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہی گوشت ہوٹلوں میں پکی ہوئی صورت میں دستیاب ہوتا ہے، اس طرح اس نے ابتلاء کی صورت اختیار کرلی ہے، جس سے اجتناب غیر ممکن نہ سہی، لیکن دشوار ضرور ہے۔ دوسری طرف بعض اکابر اہل علم نے اس صورت کو ممنوع قرار دیا ہے اور بعض معاصر اہل علم بھی اس کے ناجائز اور ناقابل تطہیر ہونے کے قائل ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس مسئلہ پر پورے عمق کے ساتھ غور کیا جائے اور شریعت کی روح اور اس کے مزاج و مصلحت کو سامنے رکھ کر بحث کی جائے۔

تطہیر کے دو طریقے

فقہاء کے یہاں اصول یہ ہے کہ بنیادی طور پر نجاست کو پاک کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ ازالہ کا ہے اور دوسرا طریقہ استحالہ کا ہے، ازالہ سے مراد نجاست کو ہٹا دینا اور ختم کردینا ہے، اور استحالہ سے مراد اس میں

ایسا تغیر ہے کہ اس کی ماہیت وحقیقت ہی بدل جائے جیسے گوبر کو جلا کر راکھ بنا دیا جائے یا مردار نمک کی صورت اختیار کر لے۔ پھر ازالۂ نجاست کی دو صورتیں ہیں۔ اگر نجاست دیدنی ہو اور دیکھ کر معلوم کی جاسکتی ہو کہ وہ موجودہ ہے یا ختم ہوگئی؟ جس کو فقہ کی زبان میں ''نجاست مرئیہ'' کہتے ہیں، تب تو محسوس طور پر اس کا ختم ہو جانا ضروری ہے، جیسے پائخانہ اور خون وغیرہ۔ اگر یہ نجاست دور ہو جائے، لیکن اس کا رنگ دور نہ ہو پائے تو کوئی قباحت نہیں اور اگر ایسی نجاست ہو کہ دیکھ کر اس کی موجودگی یا عدم موجودگی کا اندازہ نہ ہو سکے، تو ایسا عمل ضروری ہوگا جس سے نجاست کے زائل ہونے کا غالب گمان ہو جائے، اس کے بعد وہ شئے پاک ہوگی، مثلاً اگر دھو کر نچوڑا جاسکتا ہو، تو نچوڑا جائے اور اگر نچوڑا نہ جاسکتا ہو تو تین دفعہ دھو کر خشک کرنا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ کے نزدیک کفایت کر جائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہو سکے گا۔

''امافیما لا ینعصر کالحنطة إذا تنجست بمائع والجرد والحدید والسکین والمرٰاة مما ینجس والحصیر إذا تنجس فعند ابی یوسف یغسل ثلاثا ویجفف فی کل مرة فیطهر وقال محمدلا یطهر أبدًا لأن النجاسة لاتزول إلابالعصر ولأبی یوسف أن التجفیف یقوم مقام العصرفی الاستخراج إذلاطریق سواه۔[1]''

تَرْجَمَہ: ''ان اشیاء میں جنھیں نچوڑا نہ جاسکتا ہو جب کہ وہ بہنے والی چیز سے مل کر ناپاک ہوئی ہوں اور ڈھال، لوہا، چھری اور چٹائی ناپاک ہو جائیں تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے، تو پاک ہو جائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی بھی پاک نہ ہوگا؛ کیوں کہ نچوڑے بغیر نجاست زائل ہوتی ہی نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ فرماتے ہیں کہ خشک کر دینا ہی نچوڑنے کے قائم مقام ہو جائے گا (اس کے لئے نچوڑنا ضروری نہیں) کیوں کہ اس کے علاوہ پاکی کی کوئی شکل نہیں ہے۔''

اسی بناء پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر گیہوں کو شراب میں پکا دیا جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہو سکے گا؛ کیوں کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہیں، یہی رائے علامہ عینی نے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ سے نقل کی ہے، جب کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ کے نزدیک تین دفعہ دھونے کے بعد پاک ہو جائے گا۔[2]

ابن ہمام یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ کے ساتھ ہیں کہ گیہوں اگر نجاست سے پھول جائے تو تین دفعہ دھویا اور خشک کیا جائے، اس کے بعد وہ پاک ہو

[1] بناية شرح هداية: ١/٤٦٣؛ باب الانجاس [2] بناية: ١/٣٦٤

جائے گا[1] ...... ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ یہ بھی لکھتے ہیں کہ گوشت اگر ناپاک شوربے میں گر جائے جب کہ شوربا ابال اور جوش کی حالت میں ہو تو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دینے کی وجہ سے گوشت پاک ہوجائے گا۔ البتہ ''تمریض'' کے صیغہ کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ پاک نہیں ہوگا۔

"واللحم وقع فی مرقة نجاسة حال الغلیان یغلی ثلاثا فیطهر وقیل لا یطهر"[2]

آگے علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک دوسرا جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی دانہ میں شراب سرایت کرگئی ہو اور اسے تین بار دھویا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب وہ پاک ہوسکے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ بو کا ختم ہوجانا اثرِ نجاست کے ختم ہوجانے کی دلیل ہے، پھر ایک اور مسئلہ خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ مٹی کے برتن میں اگر شراب ہو، گو وہ برتن نیا ہو اور اسے تین بار دھویا جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں پاک ہوجائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں کبھی پاک نہ ہوسکے گا، پھر آگے لکھتے ہیں کہ گو اس مسئلہ میں بو کے باقی رہنے نہ رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن احتیاط اس میں ہے کہ جب تک بو کا ازالہ نہ ہوجائے، اس کو پاک نہ سمجھا جائے[3] ...... گویا ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ، قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ساتھ ہیں اور صرف تین دفعہ دھونے کو پاکی کے لئے کافی نہیں سمجھتے، جب تک کہ بو کا ازالہ نہ ہوجائے۔

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے کہ شراب اگر گیہوں میں گر جائے، اسے دھویا جائے، پھر اس کا آٹا پیس کر روٹی بنائی جائے اور اس میں شراب کی بو اور مزا محسوس نہ ہو، تو اس کا کھانا جائز ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گیہوں اتنی شراب نہ جذب کرچکا ہو کہ اس کی وجہ سے گیہوں پھول جائے، اگر وہ پھول گیا تو اب کبھی پاک نہیں ہوسکے گا[4] اس طرح گویا امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بھی اصل مدار نجاست کے جذب کرنے اور نہ کرنے پر ہے، اگر نجاست اچھی طرح جذب نہ ہوئی تو بہرحال دھونے کی وجہ سے پاکی حاصل ہوجائے گی اور اگر نجاست اچھی طرح جذب ہوگئی ہو اور آثار و قرائن اس پر شاہد ہوں تو اب امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک اور مسئلہ پختہ اینٹ کے بارے میں ولوالجی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے، واضح ہو کہ اینٹ کے اندر سیال اشیاء کو جذب کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے اور کم چیزیں ہیں کہ ان میں جذب کرنے کی اتنی صلاحیت پائی جاتی ہو، فرماتے ہیں کہ اگر اینٹ میں نجاست لگ جائے اور اینٹ اس نجاست کو جذب کرلے تو اینٹ اگر پرانی اور زیر استعمال رہی ہو تو بیک وقت تین بار دھو دینا کفایت کر جائے گا

---

[1] فتح القدیر: ۱/۱۸۵ [2] فتح القدیر: ۱/۱۸۶ [3] فتح القدیر: ۱/۱۵۸ [4] تبیین الحقائق: ۱/۷۶

اور اگر اینٹ نئی ہوتو اس طرح دھویا جائے کہ ہر دفعہ دھونے کے بعد اسے خشک کرلیا جائے، پھر دوبارہ سہ بارہ اسی طرح دھویا جائے: "و إن كان حديثا يغسل ثلاث مرات ويجفف على أثر كل مرة[1]" عالمگیری میں نقل کیا گیا ہے اگر گیہوں میں شراب گر جائے، جذب ہوجائے اور گیہوں اس کی وجہ سے پھول جائے تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اسی طرح اس کو پانی میں پھلایا اور خشک کیا جائے اور اگر ابھی گیہوں کے پھولنے کی نوبت نہیں آئی ہوتو تین دفعہ صرف دھونے پر اکتفا کیا جائے۔[2]

ابن قدامہ مقدسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے جو رائے نقل کی ہے، وہ وہی ہے جو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی ہے، فرماتے ہیں: اگر تل یا کوئی دانہ ناپاک پانی میں پھلایا گیا، یہاں تک کہ وہ پھول گیا، تو اب وہ پاک نہیں ہوسکتا: "إن تقع السمسم وشيء من الحبوب في الماء النجس حتى انفسخ وابتل لم يطهر."[3]

کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی چشم کشا تحریر

اس مسئلہ پر سب سے زیادہ وضاحت اور مختلف صورتوں کا تجزیہ کرکے ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے گفتگو کی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے:

جس چیز میں نجاست لگی ہے، یا تو وہ ایسی چیز ہوگی، جو اجزائے نجاست کو بالکل ہی جذب نہ کرسکے، یا کچھ جذب کرے، یا بہت زیادہ جذب کرے، اگر بالکل جذب نہ کرسکے، جیسے پتھر، تانبے وغیرہ کے برتن تو اس کی پاکی اس طرح ہوگی، کہ یا تو محسوس طور پر نجاست زائل ہوجائے یا دھونے کی مطلوبہ تعداد پوری ہوجائے، اسی طرح جو معمولی طور پر جذب کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے بدن، موزے جوتے کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس کے اندر جذب کرنے کی صلاحیت ہوتو اگر اس کو نچوڑنا ممکن ہو اور نجاست دیکھنے میں آتی ہو (مرئی) تو اسے دھویا جائے اور اس نجاست محسوس کے ختم ہونے تک نچوڑا جائے اور اگر نجاست دیدنی نہ ہوتو تین دفعہ دھویا جائے اور ایک قول کے مطابق تینوں بار اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول کے مطابق صرف ایک بار نچوڑنے پر اکتفاء کیا جائے اور اگر وہ شئے ایسی ہو کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہ ہو اور وہ اچھی طرح نجاست کو جذب کرجائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک تین دفعہ اسے پانی میں پھلا کر خشک کرنے یا پکا کر خشک کرنے سے پاک ہوجائے گی، اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک کبھی پاک نہ ہوگی۔

اخیر میں کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے مجتہدانہ مذاق کے مطابق بصیرت مندانہ فیصلہ فرمایا کہ امام محمد

---

[1] ایضاً [2] عالمگیری مع الخانیہ: ۴۲/۱، باب احکام النجاسۃ [3] المغنی: ۳۸/۱

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا قول قیاس سے قریب ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول میں امت کے لئے سہولت اور وسعت ہے:

وما قاله محمدأ قيس وما قاله أبو يوسف أوسع.[1]

فقہاء کی آراء کا خلاصہ

فقہاء کے ان اقوال و آراء سے درج ذیل باتیں منقح ہوتی ہیں:

❶ کسی شئے کے پاک اور ناپاک ہونے کا مدار اس پر ہے کہ نجاست اس میں پیوست ہوئی ہے یا نہیں؟ یہ اور بات ہے کہ کبھی نجاست کے اثر انداز ہونے کا اندازہ محسوس طور پر ہو جاتا ہے اور کبھی تخمین اور گمان پر اس کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

❷ تطہیر کا اصل مقصود نجاست کا ازالہ اور اس کا دور کرنا ہے؛ اس لئے مختلف اشیاء کے لئے تطہیر کے الگ الگ طریقے ہو سکتے ہیں۔

❸ نجاست کے باقی رہنے یا نہ رہنے کی علامت عام طور پر فقہاء نے رنگ، بو، مزہ کی تبدیلی کو قرار دیا ہے، اسی لئے ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے بیان کے مطابق اگر شراب میں پکی ہوئی مرغی کو تین بار پاک پانی میں پکا دیا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب ہی وہ گوشت پاک ہو سکے گا۔

❹ حیوانی بدن منجملہ ان چیزوں کے ہے، جن میں کسی چیز کو جذب کرنے کی محض معمولی صلاحیت ہوتی ہے۔ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کا ذکر کیا ہے اور اس کا مشاہدہ بھی ہے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ موت، کے بعد روک کی صلاحیت نسبتاً کم ہو جاتی ہے اور گرم چیز میں ابالنے کی وجہ سے گوشت اپنے ساتھ ابلنے والی چیزوں کو جذب کر لیتا ہے؛ اس لئے اگر مرغ کو ذبح کرنے کے بعد نجاست نکالے بغیر ابلتے پانی میں ڈال دیا جائے اور ابالا جائے تو اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس نجاست کا اثر گوشت کے دوسرے حصوں میں منتقل ہو جائے۔

❺ یہ بات بھی ذہن میں رکھی جانی چاہئے کہ اگر مسلمان کا کوئی مال حلت اور پاکی کا کوئی پہلو رکھتا ہو تو اتلافِ مال سے بچنے کے لئے حدودِ شرع میں رہتے ہوئے اس کی گنجائش پیدا کی جائے گی۔ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نجاست وطہارت کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

"وكذا يؤدى إلى اتلاف الأموال والشرع نهانا عن ذلك فكيف يأمر نابه."[2]

---

[1] بدائع الصنائع: ۱/۲۵۰،۵۱ شامی نے لکھا ہے کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالی کے قول پر فتویٰ ہے والثانی اوسع وبه یفتی، ردالمحتار: ۱/۵٤۱،٤۲ [2] بدائع الصنائع: ۱/۲٤۹

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات

ان امور کی روشنی میں یہ بات غور طلب ہے کہ موجودہ زمانہ میں ذبح کے فوراً بعد مرغ کو جتنی دیر ابلتے ہوئے پانی میں رکھا جاتا ہے، کیا اس کی وجہ سے نجاست کا اثر اس میں منتقل ہوجاتا ہے؟ اور اگر منتقل ہوجاتا ہے تو اتنا خفیف کہ جس کو تین بار دھو کر پاک کیا جاسکے یا نجاست اس میں اس درجہ جذب ہوجاتی ہے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر پاک ہی نہ ہوسکے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر تین بار پاک پانی میں پکائے بغیر پاک نہ ہو؟ ......اس حقیر کا خیال ہے کہ جو صورت مروج ہے، اس میں مرغ کو اتنی دیر پانی میں نہیں رکھا جاتا کہ اس کی وجہ سے گوشت میں نجاست جذب ہوجائے؛ اس لئے یہ تو ٹھیک ہے کہ احتیاطاً ہم اس کے دھونے کو ضروری قرار دیں؛ لیکن اس کو محض دھو لینا کافی ہوگا، نہ کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر بالکل ہی پاک نہ ہوگا یا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول پر تین دفعہ ابالنا ضروری ہو، اس لئے کہ اس بات کا تجربہ ہے کہ ایسی صورت میں مرغ کے گوشت کے مزے اور بو میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اوپر جو فقہی جزئیات ذکر کئے گئے ہیں، ان میں "طبخ" یعنی پکانے کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، پکانے اور معمولی طریقے پر ایسی حرارت پہنچانے، جس سے بال وغیرہ نکل جائیں، کے درمیان جو فرق ہے، وہ ظاہر ہے۔ غالباً خاتم الفقہاء والمحققین علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ کی اور فرمایا کہ اگر مرغی ابلتے ہوئے پانی میں پیٹ چاک کرنے سے پہلے ڈالی جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول پر کبھی پاک نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول پر تین دفعہ دھونے سے پاک ہوجائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے نجاست کو پی لیا ہو۔

"وهو معلل بشربها لنجاسة المنخلة فى اللحم بواسطة الغليان."[1]

تَرْجَمَۃ: "چنانچہ بعد کے فقہاء میں علامہ اسماعیل طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے مراقی الفلاح کی شرح حاشیہ طحطاوی میں اس مسئلہ کو وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:"

"لو ألقيت دجاجة حال غليان الماء قبل أن يشق بطنها لنتف او كرش قبل أن يغسل إن وصل الماء إلى حد الغليان و مكثت فيه بعد ذلك زماناً يقع فى مثله التشرب والدخول فى باطن اللحم لايطهر أبداً الا عند ابى يوسف كما مرفى اللحم و إن لم يصل الماء إلى حد الغليان أولم تترك فيه الامقدار ماتصل الحرارة إلى سطح الجلد لانحلال مسام السطح عن الريش والصوف

[1] مراقی الفلاح: ص۸۶

تطهر بالغسل ثلاثاً." [۱]

ترجمہ: "مرغ جس کا پیٹ چاک نہ کیا گیا ہو یا اوجھ جس کی غلاظت نکالی نہ گئی ہو، اگر اس کو جوش مارتے ہوئے پانی میں بال نکالنے کے لئے ڈال دیا جائے تو اگر پانی غلیان کی حد تک پہنچ گیا ہو اور مرغی اتنی دیر تک پڑی رہی کہ اتنے وقت میں پانی سرایت کر جائے اور گوشت کے اندرونی حصہ میں داخل ہو جائے تو وہ کبھی پاک نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں پاک ہو جائے گا، جیسا کہ گوشت کے بیان میں گزر چکا ہے۔ اور اگر پانی میں جوش نہ آیا ہو، یا اس میں اتنی ہی دیر چھوڑا گیا ہو کہ اس کی جلد تک پہنچ جائے، تا کہ بال اور اون سے متعلق مسامات کھل جائیں تو تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا۔"

اسی کو اختصار کے ساتھ صاحب مراقی الفلاح نے بھی لکھا ہے:

"وأما وضعها بقدر انحلال المسام لنتف ريشها فتطهر بالغسل." [۲]

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

❶ اس بات کی سعی کی جانی چاہئے کہ ایسا نظم ہو کہ آلائش نکالنے کے بعد مرغ پانی میں ڈالا جائے اور ہر بار نیا پانی استعمال کیا جائے۔

❷ احتیاط یہ ہے کہ لوگ حتی المقدور مرغ کی صفائی کا نظم اپنے طور پر کیا کریں تا کہ اس کی نوبت نہ آئے۔ اور اگر اہل پیشہ سے صفائی کرائی جائے تو اس سلسلے میں نزاکتوں اور جزئیات کا خاص خیال رکھا جائے اور اپنے سامنے پوری احتیاط کے ساتھ صفائی کا کام کرایا جائے۔

❸ مروجہ صورت میں تین دفعہ گوشت کو دھو دینا کافی ہوگا اور وہ ناقابل تطہیر نہ ہوگا۔

❹ مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گوشت میں آنت کی آلائش اور نجاست کی بو پیدا نہ ہوئی ہو، اگر بو پیدا ہو جائے تو احتیاط اسی میں ہے جو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا قول ہے کہ اس کا استعمال نہ کیا جائے۔

❺ بعض مواقع پر بطور خود مرغ ذبح کیا جاتا ہے اور گرم پانی میں ڈالنے کی بجائے لوگ آگ پر جھلسا کر بال وغیرہ صاف کرتے ہیں، اس کا بھی وہی حکم ہے جو گرم پانی میں ڈالنے کا ہے، اس لئے پہلے جسم کی آلائش کو نکال دینا چاہئے، پھر جھلسانا چاہئے۔

هذا ما عندي والله أعلم بالصواب.

---

[۱] مراقی الفلاح: ص ۸۶ [۲] طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۸۶

اوقاف کے چند مسائل
عصر حاضر کے تناظر میں

''ہند و پاک میں بہت بڑی املاک ہے، جن کو مختلف خیراتی مقاصد کے تحت اہل خیر نے وقف کیا ہے۔ مسلم حکومت کے خاتمہ، آبادیوں کی منتقلی اور اوقاف کی جائداد کو لاحق خطرات نے مختلف حل طلب مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان قیمتی اوقاف سے مسلمانوں کو جو رفاہی اور تعلیمی نفع پہنچ سکتا ہے، وہ نہیں پہنچ رہا ہے، اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ عروس البلاد بمبئی ۱۹۹۷ء میں اوقاف کے مسائل بھی زیر بحث آئے، یہ تحریر اسی سلسلہ میں اکیڈمی کے سوالنامہ کا جواب ہے۔''

سوالنامہ

ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں مختلف مقاصد کے لئے بے شمار اوقاف ہیں، جو زمانہ قدیم سے چلے آرہے ہیں، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے حکومت نے سنٹرل وقف بورڈ۔ اور صوبائی وقف بورڈس بھی قائم کر رکھے ہیں، مختلف صوبوں کے مختلف وقف ایکٹ ہیں اور مرکزی حکومت نے سنہ (......) میں نیا وقف ایکٹ بنایا، اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے کہ مختلف ریاستوں میں نافذ قانون وقف اور سنٹرل وقف ایکٹ کا جائزہ وقف کے شرعی احکام کی روشنی میں لیا جائے، اس سلسلہ میں مختلف ریاستوں میں نافذ قوانین وقف اور سنٹرل قانون وقف کے جائزہ کے لئے ماہرین قانون کو زحمت دی جارہی ہے، ان کی رپورٹس آنے کے بعد انشاء اللہ کچھ متعین سوالات آپ حضرات کی خدمت میں شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنے کے لئے ارسال کئے جائیں گے، فی الوقت اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات جو بار بار اوقاف کے ذمہ داروں اور قانون وقف کے ماہرین کی طرف سے علماء کی خدمت میں وقتاً فوقتاً پیش کئے جاتے رہے ہیں، انہیں ذیل میں درج کیا جاتا ہے، ان مسائل پر آپ کی واضح و مدلل رائے مطلوب ہے۔

❶ بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف

مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس و خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں۔

(الف) ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے؟

(ب) کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے؟

(ج) اس سلسلہ میں مساجد، اور دوسرے اوقاف میں کوئی فرق ہے، یا سب کا حکم یکساں ہے؟

(د) کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دیئے جائیں۔

۲ بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے؟

(ب) کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

۳ بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روز مرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جا سکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح و مرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے۔ تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا، مثلاً:

(الف) اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں۔

(ب) دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں۔

۴ بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائے۔

۵ بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں۔ مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

۶ بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں۔ اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، اور بقیہ وقف کے مصارف لئے، کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۷ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جبکہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے۔

۸ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو۔

۹ جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

۱۰ بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بناء پر محکمۂ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

۱۱ قبرستان کی حفاظت کے لئے، جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو۔ اس کے اطراف میں

دوکانوں کی تعمیر کرا دی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

۱۲ آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جوممکن ہے کہ کسی زمانہ میں تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے۔ تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

۱۳ ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں اور شاید کہ واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

جواب

''وقف'' کو شریعت اسلامی کے خصائص و امتیازات میں شمار کیا گیا ہے، کہا جاتا ہے کہ اسلام ہی نے بر واعانت کے اس طریقہ کو جاری وساری کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وقف کا تصور ایک حد تک شرائع ماقبل میں بھی موجود ہے، بائبل میں بھی خدا کے نام پر چیزوں کے چھوڑنے کا ذکر ہے اور خود قرآن مجید ہی میں حضرت مریم عَلَیْہَا السَّلَام کی والدہ کی طرف سے اپنے بچہ کے بیت المقدس کے لئے ''نذر'' کا ذکر آیا ہے یہ وقف ہی کی صورت ہے، جب اس عہد میں اولاد، خدا کے گھر کے لئے وقف کی جاتی تھی تو قرینہ یہی ہے کہ مال واسباب کا وقف بھی مروج رہا ہوگا۔ تاہم اسلام نے وقف کا دائرہ جس درجہ وسیع کیا ہے، صدقہ جاریہ قرار دے کر اس کی ترغیب دی ہے اور اس کی وجہ سے مسلمانوں میں اوقاف کا جو خاص ذوق پیدا ہوا، اس کی مثال شاید ہی کسی مذہب میں مل سکے۔ مسافرخانے اور مسافرین ومہمانان کے لئے وقف، یتامیٰ پر وقف، علماء پر وقف، محدثین وفقہاء کے لئے اوقاف، اعزہ واقارب کے لئے وقف اور خود اولاد پر وقف، اسلامی عہد میں اس وقف کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوگیا اور مسلمانوں کی دیکھا دیکھی دوسری اقوام میں بھی وقف کی طرف توجہ بڑھ گئی۔

عام طور پر مشہور ہے کہ سب سے پہلا وقف سیدنا حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ نے فرمایا ہے، تاہم

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی طرف سے بئر رومہ کے وقف کا واقعہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے وقف سے پہلے کا ہے؛ لیکن ایسا باضابطہ وقف جس میں وقف کی شرطیں بھی متعین کی گئی ہوں اور متولی بھی مقرر کیا گیا ہو، شاید سب سے پہلے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی نے فرمایا، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو خیبر میں جو اراضی حاصل ہوئیں ان کو وقف فرما دیا اور شرائط تجویز کر دیں کہ یہ جائداد نا قابل فروخت اور نا قابل ہبہ ہوگی، اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی، مسافروں، مہمانوں، مجاہدین اسلام، فقراء ومساکین اور حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے رشتہ داروں پر اس کی آمدنی صرف کی جائے گی، حضرت حفصہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا ام المؤمنین ان کے بعد حضرت عبداللہ ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا حین حیات اس کے متولی ہوں گے اور ان دونوں حضرات کے بعد آل فاروقی میں جو سب سے بڑا ہوگا وہ متولی ہوگا، متولی کو اس میں سے مناسب طریقے پر کھانے کی اجازت تو ہوگی، ذخیرہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

وقف کے احکام عام طور پر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اسی وقف نامہ پر مبنی ہیں، وقف کی بابت آیات و روایات میں کچھ زیادہ تفصیل نہیں ملتی، یہی بنیادی روایت ہے جن سے اصولی طور پر دو باتیں مستنبط کی گئی ہیں: اول یہ کہ وقف میں واقف کی شرائط کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اگر یہ شرطیں خلاف شرع نہ ہوں اور وقف کے تحفظ و بقاء کے لئے مضر نہ ہوں، تو ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، دوسرے چوں کہ وقف کا مقصد ہی لوگوں کو نفع پہنچانا ہے، لہٰذا اس بات کا پورا لحاظ رکھا جائے گا کہ وقف لوگوں کے لئے نافع اور اپنے مقاصد میں کار آمد ہو اور وقف کی مصلحت اس کے بقاء اور اس کو نافع بنانے کی تدابیر کا پورا لحاظ رکھا جائے۔

وقف سے متعلق یہ سوالات نہایت اہم ہیں اور اسی پس منظر میں ان پر غور کرنے کی حاجت ہے۔

استبدال وقف کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱)

(الف) وقف کی چیز کو بیچ کر دوسری چیز اس سے خرید کرنی یا خود موقوفہ شی کا دوسری شی سے تبادلہ کرنا فقہاء کے یہاں ''استبدال وقف'' کہلاتا ہے۔

اوقاف میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، ایک وقف کرنے والے کی شرط دوسرے خود وقف کی مصلحت، فقہاء نے واقف کی شرط کو صاحبِ شریعت کی شرط کے مماثل سمجھا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو، وقف کی مصلحت سے مراد ہے مقاصد وقف کو باقی رکھنا، ان کو تقویت پہنچانا اور ان کی نافعیت میں اضافہ کرنا، اس لئے مصالح وقف کی اہمیت اور احکام وقف کی بابت اس کے اثرات محتاج اظہار نہیں۔ وقف

کی تبدیلی کا مسئلہ بھی ان ہی دو جہتوں سے متعلق ہے۔

چنانچہ اگر خود وقف کرنے والے نے اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے حق استبدال کی شرط لگادی تھی اور وقف میں تبدیلی کا حق باقی رکھا تھا، تب تو بالاتفاق متعلق شخص کو اس کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ ایک جائز اور معتبر شرط ہے اور استبدال کا عمل واقف کی شرائط کے دائرہ میں رہتے ہوئے کیا جارہا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کا بیان ہے:

"وأجمعوا أنه إذا شرط الاستبدال لنفسه فى أصل الوقف أن الشرط والوقف صحيحان ويملك الاستبدال."[1]

تَرجَمَہ: "اس بات پر اجماع ہے کہ اگر وقف کرنے والا اپنے لئے اصل وقف میں استبدال کی شرط لگادے تو شرط اور وقف دونوں درست ہوگا اور اس کو وقف کے استبدال کا حق حاصل ہوگا۔"

اگر وقف کرنے والے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی تو اس صورت میں اصولی طور پر وقف کا تبادلہ ممکن نہیں، کہ ایک تو اس سلسلے میں واقف کا منشاء مؤید نہیں، دوسرے خود رسول اللہ ﷺ نے وقف کے بارے میں جو اصول متعین فرمایا ہے وہ یہی کہ اس کی خرید وفروخت نہیں ہوگی، نہ کسی اور کو مالک بنایا جائے گا بلکہ اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مقررہ مصارف پر خرچ کیا جائے، "أن لايباع أصلها ولا يوهب ولا يورث"[2] لیکن اگر مقاصد وقف کو جاری اور باقی رکھنا اس کے استبدل ہی پر موقوف ہو تو پھر یہ صورت استبدال کی ممانعت کے دائرہ میں نہیں آتی؛ کیوں کہ جب واقف نے اپنے وقف کا ایک منشاء متعین کردیا ہے تو گویا یہ نگران وقف کے لئے اس بات کی ہدایت ہے کہ وہ اس وقف کو ان مقاصد کے لئے مفید اور کار آمد بنائے رکھے اور وقف کی افادیت استبدال پر موقوف ہے تو گویا خود صاحب وقف کی طرف سے معنیً اور دلالۃً استبدال کی اجازت ہے، نیز منشاء نبوی بھی یہی ہے کہ اصل وقف کو باقی رکھ کر اس کے نفع کو دیر پا بنایا جائے اور اس کی حفاظت یقینی ہو سکے، اب اگر وقف کی حفاظت اور اس کی نافعیت ہی استبدال پر موقوف ہو، تو ظاہر ہے کہ استبدال وقف ہی منشاء نبوی کی تکمیل ہو سکے گی؛ لہٰذا وقف کی مصالح کی بناء پر استبدال شارع عَلَيْهِ السَّلَامُ اور واقف کے مقصد ومنشاء کے موافق ہی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔

یہ تو اس سلسلے میں اصولی گفتگو تھی، فقہی جزئیات بھی اسی سمت میں ہماری رہنمائی کرتی ہیں، علامہ ابن ہمام رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے اس سلسلے میں فقہاء کے مباحث کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ اگر واقف کی طرف سے استبدال کی شرط رہی ہو تب تو استبدال جائز ہے ہی اگر واقف نے ایسی شرط نہ لگائی ہو تو ایک صورت یہ ہے کہ استبدال کے

---

[1] البحر الرائق: ۲۲۲/۵ [2] بخاری: ۳۸۰/۱، ابوداؤد: ۳۹۸/۲

بغیر وقف سے نفع اٹھانا ہی ممکن نہ ہو، اس صورت میں بالاتفاق استبدال جائز ہے، "فینبغی أن لایختلف فیه"، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف تو اب بھی قابل انتفاع ہے؛ لیکن استبدال کے ذریعہ اس کی نافعیت میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

"أنه أمكن أن يوخذ بثمنه ماهو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي ان لايجوز."[1]

تاہم علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے چار صورتوں میں ایسی زمین کے استبدال کی اجازت دی ہے جو آباد کاری کے لائق ہو اور ان میں سے ایک اس صورت کو بھی شمار کیا ہے کہ ارض وقف کی منفعت تو باقی ہو، لیکن استبدال وقف کے ذریعہ اس کو زیادہ نفع خیز بنایا جاسکتا ہو، حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"لايجوز استبدال العامر إلافي الأربع"

تَرجَمہ: "آباد زمین کا استبدال چار ہی صورتوں میں جائز ہے۔"

شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان چاروں صورتوں کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"الأولى: لوشرطه الواقف. الثانية. إذا غصبه غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحراً فيضمن القيمة. ويشترى المتولى بها أرضابدلاً، الثالثة: أن يجحده الغاصب ولابينة: أى وأراد دفع القيمة، فللمتولى أخذها ليشترى بها بدلا. الرابعة: أن يرغب إنسان فيه. ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا، فيجوز على قول أبى يوسف وعليه الفتوى كمافى فتاوى قارئ الهداية."[2]

تَرجَمہ: "پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے اس کی شرط لگادی ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ غاصب نے وقف کی زمین غصب کرلی اور اس پر پانی بہا دیا یہاں تک کہ وہ تالاب ہوجائے تو اب غاصب قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس قیمت سے دوسری زمین خرید کرلے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب اس زمین سے انکار کرتا ہو اور گواہان موجود نہ ہوں اور غاصب قیمت دینے کو تیار ہوجائے تو متولی اس زمین کے بدلہ قیمت لے سکتا ہے، تا کہ اس کے ذریعہ دوسری زمین خرید کر متبادل وقف قائم کرسکے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر اس وقف کے بدلہ دوسری زمین حاصل کی جائے تو اس سے زیادہ پیداوار اور نفع حاصل ہو، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر اس صورت میں استبدال جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے جیسا کہ فتاویٰ قاریٔ الہدایہ میں ہے۔"

[1] ردالمختار: ۵۸۹/- مع تحقیق شیخ عادل، شیخ علی، بحواله فتح القدير [2] حواله سابق: ۵۸۸/۶

پس ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بیان کے مطابق ایسے اوقاف کا استبدال بالاتفاق جائز ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"قال هشام: سمعت محمدا يقول: الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذالك إلاللقاضي[1]"

تَرجَمہ: "ہشام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں: میں نے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو کہتے ہوئے سنا کہ جب وقف مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہوجائے تو قاضی کے لئے گنجائش ہے کہ اسے فروخت کردے اور اس کی قیمت سے دوسری جائداد خرید کر دے، البتہ یہ حق صرف قاضی ہی کو ہے۔"

ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی نے شمس الائمہ حلوانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر یوں نقل کیا ہے:

"سئل عن شمس الأئمة الحلواني عن اوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلا لها هل للمتولي أن يبيعها ويشتري مكانها أخرى قال: نعم."[2]

تَرجَمہ: "شمس الائمہ حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارے میں دریافت کیا گیا، جب یہ اوقاف معطل ہوجائیں اور ان کو آباد کرنا دشوار ہو جائے تو کیا متولی اسے فروخت کرسکتا ہے اور اس کی جگہ دوسری جائداد خرید سکتا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں!"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

" ...... لكن لايبيعها إلاباذن الحاكم وينبغي للحاكم اذا رفع إليه ولامنفعة في الوقف أن يأذن في بيعها اذا راٰه أنظر لأهل الوقف."[3]

تَرجَمہ: "لیکن قاضی کی اجازت ہی سے فروخت کرسکتا ہے اور قاضی کے لئے مناسب ہے کہ اگر اس کے پاس یہ معاملہ آئے اور وہ دیکھے کہ وقف غیر نافع ہو چکا ہے اور مستحقین وقف کا مفاد اس کو بیچنے میں ہے تو بیچنے کی اجازت دے دے۔"

تاہم علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے استبدال کی اجازت کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان میں سے تین شرطیں فی زمانہ بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ایک یہ کہ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں بلکہ ان کی مناسب اور مروجہ قیمت حاصل کی جائے، "أن لا يكون البيع بغبن فاحش"، دوسرے بیع کی اجازت دیانت دار اور ذمہ دار ادارہ کو حاصل ہوگی، اگر عام متولیوں کو استبدال کا مجاز

[1] البحرالرائق: ۲۱۹/۵ [2] حوالہ سابق [3] فتح القدير: ۲۲۸/٦

ٹھہرایا جائے تو تحفظ کی بجائے یہ اوقاف کا ضیاع ہوگا۔ فقہاء نے اس کے لئے "قاضی جنۃ" کی شرط لگائی ہے اور قاضی جنۃ سے ایسا قاضی مراد لیا ہے جو علم اور عمل صالح دونوں کا حامل ہو، "أن يكون المستبدل قاضى الجنة"، تیسرے موقوفہ اراضی اور مکانات کے بدلے، مکانات اور اراضی ہی حاصل کی جائیں، روپیہ پیسے سے تبادلہ نہ ہو یا اگر ہو تو فوراً ہی اس سے غیر منقولہ جائداد خرید کر لی جائے، "أن يستبدل بعقار لا بدراهم ودنانير[1]" کیوں کہ تجربہ ہے کہ جہاں کہیں موقوفہ اراضی کے بدلے نقد رقم ملتی ہے نقد رقم ناجائز تصرف اور تغلب میں آ جاتی ہے، "و إلى الله المشتكى."

فقہاء حنفیہ کے علاوہ فقہاء حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے کہ نا قابل انتفاع اوقاف کا استبدال جائز ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

"إذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً واشترى بثمنه مايرد على أهل الوقف وجعل وقفا كالأول ...... أن الوقف إذابيع فأى شيء اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء كان من جنسه أومن غير جنسه."[2]

تَرجَمَہ: "جب وقف ویران ہو جائے اور کوئی نفع نہ دے تو بیچ کر اس کی قیمت سے ایسی جائداد خریدے جو اہل وقف کو فائدہ پہنچا سکے اور پہلی ہی جائداد کی طرح اس کو وقف رکھے...... جب وقف کو فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے کوئی ایسی چیز خریدی جائے جس سے اہل وقف کو فائدہ ہو سکے تو جائز ہے۔ چاہے اسی جنس کی چیز سے تبادلہ کیا ہو یا غیر جنس سے۔"

ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے جو اس صورت میں استبدال پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں، غالبًا ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا منشاء فقہاء حنفیہ کا اتفاق کرنا ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی سے مطلقاً استبدال کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے، "قال مالك والشافعى لا يجوز بيع شيء من ذالك[3]"، شوافع کے مسلک کی خود فقہاء شوافع کی کتب میں صراحت نہیں مل پائی، البتہ مالکیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے دو اقوال ہیں ایک روایت ابوالفرج رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے:

"عن مالك أن راى الإمام. بيع ذالك لمصلحة جاز ويجعل ثمنه فى مثله وهو مذهب أبى حنيفة أيضاً فعندهم بيع عقارالوقف إذا خرب ويجعل ثمنه فى مثله."[4]

[1] ردالمحتار: ٥٨٦/٦　[2] المغنى: ٦٩/٥، ٣٦٨　[3] المغنى: ٣٦٨/٥　[4] الشرح الكبير مع الدسوقى: ٩١/٤

تَرْجَمَۃ: ''امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے مروی ہے کہ اگر امام مصلحت کی وجہ سے اس کے بیچنے کو مصلحت سمجھتا ہو تو ایسا کرنا جائز ہے اور اس کی قیمت اسی قسم کی چیز میں لگائی جائے گی، یہی امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بھی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک بھی جب وقف کی جائداد ویران ہوجائے تو بیچ دی جائے گی اور اس کی قیمت اسی کے مثل میں لگائی جائے گی۔''

دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو فقہ مالکی کے بنیادی ماخذ ''المدونۃ'' میں منقول ہے اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ فقہاء مالکیہ عام طور پر امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی مدونۃ کی روایت کی طرف رجحان رکھتے ہیں؛ اس لئے اس مسئلہ میں مالکیہ کا رجحان بھی عدم جواز کی طرف محسوس ہوتا ہے۔[1]

زمین کے بدلہ زمین

(ب) وقف کا استبدال خواہ اس طرح ہو کہ فروخت کر کے اس سے دوسری چیز حاصل کر لی جائے یا دوسری زمین ہی اس زمین کے بدلے لے لی جائے دونوں ہی صورتیں درست ہیں، اور دونوں کا حکم ایک ہی ہے، بلکہ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ کم ہے اور یہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے منشاء کے عین مطابق ہے کہ اوقاف کا تبادلہ اراضی یا مکانات سے ہونا چاہئے، نہ کہ درہم و دینار سے۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق

(ج) فقہاء نے مساجد اور دوسرے اوقاف کے درمیان کچھ فرق کئے ہیں، ان میں بعض کا تعلق وقف کے ثبوت اور اس کی تکمیل سے ہے اور بعض کا تعلق مال وقف کے حکم اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے، مجموعی طور پر چار فروق کا ذکر آتا ہے۔

❶ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں مشاع کا وقف مطلقاً درست نہیں، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مشترک و مشاع چیز کے وقف کرنے کی اجازت دیتے ہیں؛ لیکن مساجد کی بابت امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی متفق ہیں کہ وقف مشاع درست نہیں ہے۔

❷ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں وقف کے درست ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنا ضروری نہیں، امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں ضروری ہے، لیکن مساجد کی حد تک امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی متولی کو سپردگی ضروری خیال نہیں کرتے۔

---

[1] دیکھئے: حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر: ۹۱/٤

③ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں وقف کی دوسری شرائط کے پائے جانے کے بعد بھی جب تک حاکم اس کے بارے میں وقف کے درست اور نافذ ہونے کا فیصلہ نہ کردے تو وقف پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا، فیصلہ کے بعد ہی وقف کی ہوئی شی سے واقف کی ملکیت ختم ہوتی ہے؛ لیکن مساجد کے بارے میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بھی اس کے قائل ہیں کہ حاکم کے فیصلہ کئے بغیر بھی مسجد ہونے کا تحقق ہو جاتا ہے اور مسجد کی موقوفہ زمین وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

یہ تینوں شرطیں وقف کے ثبوت اور تکمیل سے متعلق ہیں اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے:

"إعلم إن المسجد يخالف سائرالأوقاف فى عدم اشتراط التسليم الى المتولى عند محمد وفى منع الشيوع عند أبى يوسف وفى خروجه عن ملك الواقف عند الامام وان لم يحكم به حاكم"[1]

تَرْجَمَۃ: "جاننا چاہئے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک بھی وقف مسجد کے درست ہونے میں زمین متولی کے حوالہ کرنے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے اوقاف میں ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک مسجد میں وقف مشاع بھی درست ہے برخلاف دوسرے اوقاف کے، اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وقف مسجد قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔"

مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد

چوتھا اہم اور اساسی فرق مساجد اور دوسری موقوفہ اراضی کے درمیان یہ ہے کہ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد بن جاتی ہے، خواہ مسجد ویران اور ناقابل استعمال ہوگئی ہو یا اس پر ظلماً قبضہ کرلیا گیا ہو، بہرصورت وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

"فى الخلاصة وفى فتاوى النسفى بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز وان كان بأمر القاضى و إن كان خرابا."[2]

تَرْجَمَۃ: "خلاصہ میں فتاویٰ نسفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ مصلحتِ مسجد کے لئے بھی مسجد کی زمین کو بیچنا جائز نہیں۔ گو قاضی کے حکم سے ہو اور چاہے ویران ہو۔"

---

[1] ردالمحتار: ۳/۳۶۹ نیز دیکھئے: فتح القدير: ٦/٣٣. ٢٣٢ [2] البحرالرائق: ۵/۲۲۳

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت إعادته فإنه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالابالصلوة في أرضه."[1]

تَرجَمہ: "جب مسجد منہدم ہوجائے اور اس کو دوبارہ بنانا دشوار ہو جب بھی اسے فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ کیوں کہ اس زمین میں نماز کی ادائیگی کے ذریعہ فی الحال بھی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔"

اس سے بھی زیادہ واضح اور صریح نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی یہ عبارت ہے:

"و إن وقف مسجد فخرب المكان وانقطعت الصلوة فيه لم يعد إلى المالك ولم يجز التصرف فيه."[2]

تَرجَمہ: "اگر مسجد وقف کی، وہ جگہ ویران ہوگئی اور اس میں نماز کا سلسلہ ختم ہوگیا تو وہ زمین مالک کی ملکیت میں نہیں لوٹے گی اور نہ اس میں اس کا تصرف جائز ہوگا۔"

فقہ حنبلی کے ترجمان عالی مقام ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے:

"إن المساجد لاتباع و إنما تنقل آلاتها."[3]

تَرجَمہ: "مساجد فروخت نہیں کی جاسکتیں، البتہ آلات مسجد کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔"

گو فقہاء حنفیہ میں امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول ویران مساجد کی مسجدیت ختم ہوجانے اور واقف کی ملکیت میں لوٹ جانے کا ملتا ہے لیکن اس پر فتویٰ نہیں[4]...... اسی طرح ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی بھی منقول ہے کہ چوروں کے خوف سے مسجد کی منتقلی درست ہے، "ويحول المسجد خوفاً من اللصوص[5]"...... لیکن حنابلہ کے یہاں یہ قول مرجوح ہے اور خود اس روایت سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مساجد میں ابدیت اور دوام کے قائل نہیں ہیں، بلکہ محض اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ چور کے اندیشے سے اشیاء مسجد منتقل کی جاسکتی ہیں کیوں کہ منتقلی زمین کی نہیں ہوتی، زمین پر موجود اسباب وسامان کی ہوتی ہے؛ اس لئے ضرور ہے کہ یہاں تحویل مسجد سے اشیاء مسجد کی تحویل مراد ہو نہ کہ خود مسجد کی۔ والله أعلم

ناقابل استعمال اوقاف سے تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام

(۵) اوقاف کا مقصد مسلمانوں کے صلاح وفلاح کی عمومی خدمت نہیں بلکہ واقف کی شرط کے دائرہ میں رہتے

[1] شرح مهذب: ۳٦١/١٥　[2] شرح مهذب: ٣٦٠/١٥　[3] المغني: ٣٦٧/٥
[4] الفتاوى الهندية: ٤٥٨/٢　[5] المغني: ٣٦٧/٥

ہوئے اور اس کے منشاء کی تکمیل کرتے ہوئے فلاحی کام کرنے کی گنجائش ہے، لہٰذا ضروری ہوگا کہ استبدال وقف کے بعد متبادل وقف کو انہی مقاصد میں استعمال کیا جائے، جن مقاصد کے لئے اسے وقف کیا گیا تھا۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس سلسلے میں یہ اصول بیان کیا ہے:

"وحاصله: ان المنقول عندنا ان الموقوف عليه ان خرب يصرف وقفه الى مجانسه فتصرف اوقاف المسجد الى مسجد آخر و اوقاف الحوض الى حوض آخر."[1]

تَرجَمَہ: "حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات منقول ہے کہ اگر جائداد وقف ویران ہوجائے تو اس کو اس کی ہم جنس میں صرف کیا جائے مسجد کے اوقاف دوسری مسجد میں اور حوض کے اوقاف دوسرے حوض میں۔"

لہٰذا واقف کے مقصد و منشاء کو نظر انداز کرتے ہوئے وقف کا استعمال درست نہیں، بلکہ مساجد سے متعلق اوقاف کو مساجد پر اور قبرستان کے اوقاف کو قبرستان ہی پر استعمال کرنا ضروری ہوگا، ہاں ویران مدارس اور تعلیم گاہوں کے اوقاف تعلیمی اغراض کے لئے استعمال ہوں گے۔ لیکن ان میں بھی یہ ضروری ہوگا کہ دینی درس گاہوں کے اوقاف دینی ہی تعلیم کے لئے خرچ ہوں، کیوں کہ عام طور پر جو لوگ دینی تعلیمی ادارہ پر کوئی چیز وقف کرتے ہیں، وہ اسی مقصد میں اس کے استعمال کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کا یہی نقطۂ نظر ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ علیش رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مالکی کا بیان ہے:

"(شرطه) أي الواقف وجوبا (ان جاز) الشرط فيجب العمل به ولا يجوز العدل عنه إلاأن يتعذر فيصرف في مثله كما تقدم في القنطرة ونحوها."[2]

تَرجَمَہ: "وقف کی شرط اگر جائز ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس سے عدول جائز نہیں، سوائے اس کے کہ اس پر عمل دشوار ہو تو اسی کے مثل میں خرچ کیا جائے گا جیسا کہ پل وغیرہ کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔"

مساجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام

(جواب: سوال ۲)

جیسا کہ مذکور ہوا، اصولی طور پر حتی المقدور واقف کے منشاء کی رعایت ضروری ہے، اسی پس منظر میں حصکفی

---

[1] ردالمحتار: ٣٦٥/٥ [2] شرح منح الجليل: ٦٤/٤

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے:

"حشيش المسجد وحصره مع الا ستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئروالحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أوحوض."

تَرجَمَہ: "مسجد کی گھاس اور چٹائی اگر مسجد کو ان کی ضرورت نہ رہے، ایسے ہی مسافر خانہ اور کنواں، جب ان سے نفع نہ اٹھایا جائے تو مسجد، مسافر خانہ، کنواں اور حوض کا وقف قریبی مسجد یا مسافر خانہ یا کنواں یا حوض پر صرف کیا جائے گا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے:

"وظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفى شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها."[1]

تَرجَمَہ: "ظاہر ہے کہ ویران مسجد کا وقف حوض پر اور ویران حوض کا وقف مسجد پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ شرح ملتقی میں ہے کہ وقف کو اس کے ہم جنس قریبی مسجد میں صرف کیا جائے گا۔"

غالباً یہی نقطۂ نظر دوسرے فقہاء کا بھی ہے، فقہ مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ترجمان علامہ دسوقی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"منقوض الحبس من الاحجار والآجر ...... لايجوز بيعه فإذالم يمكن عودها فيما حبست فيه جاز نقلها فى مثله."[2]

تَرجَمَہ: "وقف کی عمارت کے ٹوٹے ہوئے پتھر، چونے کو اگر اسی میں دوبارہ استعمال کرنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو اسی طرح کے دوسرے وقف میں اس کو منتقل کرنا جائز ہے۔"

فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوافع بھی یہی رجحان رکھتے ہیں:

"اما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه."[3]

تَرجَمَہ: "غیر منہدم وقف کی آمدنی اس کے مصالح پر خرچ کرنے کے بعد بچ رہے تو اس سے دوسری جائداد خریدی جائے اور اسی مقصد پر وقف کردی جائے۔"

---

[1] ردالمحتار: ٥٤٩/٦ [2] حاشیه الدسوقی: ٩١/٤، نیز دیکھئے: شرح منح الجلیل: ٦١،٦٢/٤ [3] شرح مهذب: ٣،١٥

ابن قدامہ حنبلی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی فاضل آمدنی کو اسی کے مماثل مصرف میں خرچ کرنے کے علاوہ فقراء پر بھی خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔

"مافضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل فى مسجد آخر ويتصدق من ذالك على فقراء جيرانه وغيرهم."[1]

تَرْجَمَۃ: "مسجد کی چٹائیاں اور تیل بچ رہے اور مسجد کو اس کی حاجت نہ ہو تو اسے دوسری مسجد میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور اس سے مسجد کے پڑوس کے فقراء اور دوسرے فقراء پر بھی صدقہ کیا جاسکتا ہے۔"

یہ اجازت غالباً اس اصول پر مبنی ہے کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہی ہوا کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حنابلہ کے مسلک کو مزید وضاحت سے اس طرح بیان کیا ہے:

"كما يقول مثل ذالك فى زيت المسجد وحصيره إذا استغنى عنها المسجد تصرف إلى مسجد آخر ويجوز صرفها عنده فى فقراء الجيران واحتج على ذالك بأن عمر ابن الخطاب رضى الله تعالىٰ عنه كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين فكذالك كسوة سائر المساجد."[2]

تَرْجَمَۃ: "مسجد کے تیل اور چٹائیوں کے بارے میں امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ جب مسجد اس سے مستغنی ہوجائے تو اس کو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک پڑوس کے فقراء پر بھی اس کا صرف کرنا جائز ہے ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ غلاف کعبہ مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمایا کرتے تھے، تو یہی حکم تمام مساجد کا ہوگا۔"

پھر اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کسی بھی سماج کی نہایت اہم ضرورت ہے اور قوموں اور ملتوں کے تحفظ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے؛ اس لئے فقہاء نے جس زمانہ میں اپنی کتابیں لکھیں اور نئے پیش آمدہ واقعات پر شرعی احکام کا انطباق کیا، اس وقت طاقتور یا کمزور اور اچھی یا بری مسلم حکومت موجود تھی، جس نے تعلیمی نظام قائم کر رکھا تھا، اور عام مسلمان بڑی حد تک تعلیمی اداروں کے قیام سے مستغنی تھے، اب ہندوستان جیسے ممالک میں مسلمانوں کو خود ہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا اور عام طور پر مسلمانوں کی معاشی پسماندگی ایک ایسا کھلا راز ہے جس سے دوست و دشمن سب واقف ہیں۔

[1] المغنی: ۵/۳۷۰　　[2] مجموعة الفتاوى: ۳۱/۲۱۳

پس فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول اور موجودہ زمانے کی مصالح کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ:

(الف) مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو، تو فاضل اراضی میں دینی درس گاہ یا مسلمانوں کے لئے مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تا کہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف بھی لوٹے اور واقف کا منشاء بھی پورا ہو۔

(ب) مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے؛ کیوں کہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات وقریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں اور جہاں لوگوں کے کان اب بھی اذان کی آواز سے ناآشنا ہیں، وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درس گاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

(جواب: سوال ۳)

سوال (۲) کے جواب میں اوقاف کی زائد آمدنی کے مصرف کی بابت اصولی بات آچکی ہے، وہی اصول اوقاف کی زائد آمدنی کے بارے میں جاری ہوں گے یعنی اس زائد آمدنی کو ضیاع اور تغلب سے بچانے کے لئے، اس کا استعمال اولاً اسی نوع کے اوقاف میں ہو، اور اگر اس نوع کے اوقاف میں اس کا استعمال ممکن نہ ہو، تو پھر چوں کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں؛ اس لئے ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں۔ واللہ اعلم

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

(جواب: سوال ۴)

کم آمدنی کے حامل وقف کو فروخت کرکے زیادہ آمدنی دینے والے متبادل وقف کا حصول کے سلسلے میں (جیسا کہ سوال (۱) کے جواب میں مذکور ہوا) مشائخ احناف کا اختلاف ہے اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ جو وقف قابل انتفاع ہو زیادہ نفع کے لئے اس کا استبدال درست نہیں، شارح اشباہ علامہ بیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اسی کو حق وصواب قرار دیا ہے اور اسی پر صدر الشریعۃ کا فتویٰ ہے، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور بعض

اہل علم نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔[۱]

لیکن اگر فقہاء کی عبارت میں غواصی کی جائے اور عبارتوں کی تہہ میں اتر کر ان کے مقصد و منشاء کو سمجھا جائے تو محسوس ہوگا کہ ہر دورائے کے حاملین نے مصالح وقف کو ملحوظ رکھا ہے، جن حضرات نے زیادہ آمدنی کے لئے استبدال کی اجازت دی ہے، ان کا نقطۂ نظر تو واضح ہی ہے کہ اس صورت میں وقف کا مفاد ہے اور جن حضرات نے منع کیا ہے، انہوں نے بچشم سر اس حقیقت کا مشاہدہ کیا ہے کہ خدا ناترس قضاۃ اور حکام نے اس کو وقف کی جائدادوں میں خرد برد اور تغلب کے لئے ایک حیلہ بنالیا ہے؛ اسی لئے ان حضرات نے ممانعت فرمائی کہ کم نفع آور سہی وقف باقی تو رہے گا، ورنہ اندیشہ یہ ہے کہ سرے سے وقف ہی کا وجود باقی نہ رہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صدر الشریعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول نقل کیا ہے:

"نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولايحصٰى فإن ظلمة القضاة. جعلوه حيلة لابطال أوقاف المسلمين."[۲]

تَرجَمہ: "ہم اس کا فتویٰ نہیں دے سکتے؛ اس لئے کہ ہم نے استبدال وقف کی وجہ سے بے شمار و بے حساب نقصانات دیکھے ہیں؛ کیوں کہ ظالم قضاۃ نے اس کو مسلمانوں کے اوقاف کو ضائع کرنے کا ایک ذریعہ بنالیا ہے۔"

لہٰذا یہ مصالح پر موقوف ہے، اگر کوئی دیانت دار ادارہ اس کا ذمہ دار ہو تو ضرور اس کی گنجائش ہے؛ لیکن اگر حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت دے دی جائے تو غالبًا وہی کچھ ہوگا جس کا صدر الشریعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے رونا رویا ہے بلکہ اس سے بڑھ کر۔ دوسرے فقہاء کا رجحان عام طور پر اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے، علامہ شمس الدین دسوقی مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"(لاعقار) حبس من دور و حوانيت وحوائط وربع فلايباع ليستبدل به غيره."[۳]

تَرجَمہ: "وقف کے مکانات، دکانیں، باغات اور گھر دوسری جائداد سے استبدال کے لئے نہیں فروخت کئے جائیں گے۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر ردا على أهل الوقف لم يجزبيعه."[۴]

---

[۱] دیکھئے: ردالمختار: ٥٨٨.٨٩/٦ [۲] ردالمحتار: ٥٨٨.٨٩/٦ [۳] حاشية الدسوقي: ٩١/٤

[۴] المغني: ٣٦٩/٥

تَرْجَمَۃٌ: ''اگر وقف کی منفعت بالکل ختم تو نہ ہو لیکن کم ہو جائے اور اگر دوسری جائداد حاصل کی جائے تو زیادہ نفع بخش اور اہل وقف کو زیادہ فائدہ پہنچانے والی ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے۔''

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں

(جواب: سوال ۵)

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ اگر عین مسجد کے سوا کوئی وقف نا قابل استعمال ہو جائے تو اس کو اسی کے مماثل مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ایک مسجد کی آمدنی دوسری مسجد میں، ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ میں، ایک خاندان کے فقراء کا وقف عام فقراء مسلمین میں، اور جو مصرف بالکلیہ ختم ہو جائے اس کے مماثل کوئی وقف ہی موجود نہ ہو تو پھر آخری مصرف فقراء و مساکین ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے:

''فإذا خرب المسجد وخوى عن أهله فالغلة إلى الفقراء فيجوز.''[1]

تَرْجَمَۃٌ: ''اگر مسجد ویران اور اہل مسجد سے خالی ہو جائے تو وقف کی آمدنی فقراء پر خرچ کی جائے، یہ جائز ہے۔''

فقراء پر خرچ کرنے کی صورت یہی ہے کہ یہ آمدنی ان پر تقسیم کر دی جائے اور یہ بھی ہے کہ کسی ایسے رفاہی کام کے لئے اس آمدنی کو استعمال کیا جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کے لئے مخصوص ہو۔

کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر

(جواب: سوال ۶، ۷)

وقف کی مخدوش عمارت کی تعمیر نو کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ عمارت کا کچھ حصہ تعمیر کنندہ لے لے، بقیہ مقصد وقف میں استعمال ہو، کیوں کہ اس سے وقف کا تحفظ اور مقصد وقف کی تکمیل ہی مقصود ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں کہ وقف کو کارآمد بنانے کے لئے اس کے کچھ حصے کو کرایہ پر لگانا، اس کے ملبہ کو فروخت کرنا بلکہ خود اس زمین کو فروخت کرنا درست ہے، فتاویٰ بزازیہ میں اس بات کو بڑی صراحت و وضاحت کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

''بيع عقار المسجدلمصلحة لا يجوز وان بأمرالقاضى و إن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز.''[2]

---

[1] فتاوى بزازيه على هامش الهنديه: ٦/٢٦٤ [2] فتاوى بزازيه: ٦/٢٨١

ترجمہ: ”کسی مصلحت کے پیش نظر مسجد کی جائداد کو فروخت کرنا قاضی کے حکم سے بھی جائز نہیں، ہاں اگر کچھ حصے کو فروخت کرے تا کہ باقی کی مرمت کی جا سکے؛ کیوں کہ پوری جائداد ہی برباد ہوگئی ہو تو جائز ہے۔“

نیز فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

”فلم تمكن عمارته ولاعمارة بعضه إلابيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته.“[1]

ترجمہ: ”اگر اس وقف کو آباد کرنا یا اس کے کچھ حصہ کو آباد کرنا بعض حصہ کو فروخت کئے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے کچھ حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے، تا کہ اس کے ذریعہ بقیہ جائداد کو آباد کیا جا سکے۔“

یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب عمارت کے بجائے خود زمین کا کچھ حصہ تعمیر نو کے لئے فروخت کرنا پڑے، البتہ اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ مسجد کی تعمیر نو میں خاص اس جگہ میں سے کوئی حصہ فروخت نہ کیا جائے، جسے نماز کی ادائیگی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اور جو مسجد کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔

(جواب: سوال ۸)

یہ سوال غالباً مکرر ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بظاہر مستقبل میں بھی مسجد یا قبرستان کو وہ زمین مطلوب نہ ہو تو مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے؛ لیکن، مدرسہ پر اس کا کچھ کرایہ بھی عائد کر دیا جائے تا کہ یہ کرایہ مسجد اور قبرستان ہی کی ضروریات پر صرف ہو اور اس طرح واقف کے منشاء کی بھی تکمیل ہو اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت بھی۔

قبرستان ناقابل استعمال ہو جائے

(جواب: سوال ۹)

اگر قبرستان کے اطراف میں مسلمان آبادی کے ختم ہو جانے یا تدفین پر پابندی کی وجہ سے قبرستان قابل استعمال نہ رہا، یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو اور عام طور پر ایسا قدیم قبرستان ہی میں ہوتا ہے۔ تو بوسیدہ ہڈیاں حتی المقدور جمع کر کے ایک جگہ دفن کر دی جائیں اور اس حصہ کو احاطہ بندی کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے، بقیہ حصہ فروخت کر دیا جائے اور بہتر ہے کہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو وہاں اس کی قیمت سے قبرستان فراہم کیا جائے تا کہ منشاء وقف کی ممکن حد تک رعایت ہو سکے، اور اگر یہ مصرف موجود نہ ہو یا کم سے کم قریب کی

[1] المغنی: ۳٦٨/٥

مسلم آبادیوں میں اس کی حاجت نہ ہو تو فقراء پر خرچ کردی جائے، ہشام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے واسطہ سے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول گزر چکا ہے:

"الوقف إذا صاربحيث لاينتفع به المساكين فللقاضى أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره."[1]

تَرجَمہ: "وقف جب مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہوجائے تو قاضی کے لئے اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت سے دوسری جائداد خرید کرنا جائز ہے۔"

نیز ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"قيم خاف من السلطان أومن وارث يغلب على أرض وقف يبيعها ويتصدق بثمنها وكذاكل قيم اذا خاف شيئاً من ذالك له أن يبيع ويتصدق بثمنها."[2]

تَرجَمہ: "اگر ناظر وقف کو سلطان سے یا کسی وارث سے اندیشہ ہو کہ وہ وقف کی زمین پر ناجائز قبضہ کرلے گا تو اسے چاہئے کہ اسے فروخت کر کے اس کی قیمت صدقہ کردے، ہر ناظر وقف جس کو اس کا خوف ہو، اس کے لئے یہی حکم ہے۔"

دیگر مکاتب فقہ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"واذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً بيع واشترى بثمنه مايرد على اهل الوقف وجعل وقفا كالاول."[3]

تَرجَمہ: "جب وقف کی جائداد ویران ہوجائے اور اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو تو اسے فروخت کردیا جائے، اس کی قیمت سے ایسی جائداد خریدی جائے جس سے اہل وقف کو نفع پہنچے اور اسے پہلی ہی جائداد کی طرح وقف کردیا جائے۔"

آثار قدیمہ کی مساجد

(جواب: سوال ۱۰)

شرعاً مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد ہے، یہی رائے امام ابوحنیفہ اور قاضی ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ اور جمہور فقہاء کی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عندالإمام والثانى أبداً إلى

[1] البحرالرائق: ۲۰۷/۵ [2] حوالہ سابق [3] المغنی: ۳۶۸/۵

قيام الساعة وبه يفتى."[1]

ترجمہ: "اگر مسجد کا گردو پیش ویران اور مسجد سے مستغنی ہو جائے تب بھی وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی رہے گی۔"

امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

"أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت اعادته فإنه لايباع بحال لامكان الانتفاع به حالا بالصلوة فی ارضه."[2]

ترجمہ: "جب مسجد منہدم ہو جائے اور اس کا اعادہ دشوار ہو جب بھی اسے فروخت کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ ابھی بھی اس زمین پر نماز پڑھ کر مسجد سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے۔"

اس لئے ان مساجد کا حکم بھی وہی ہے، جو دوسری مساجد کا ہے، حکومت کا اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا ظلم اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق میں مداخلت ہے اور بدنیتی پر مبنی ہے؛ اس لئے کہ اگر مسجد آباد رہی اور نماز کا سلسلہ جاری رہا تو زیادہ بہتر طور پر مسجد کا تحفظ ہو سکتا ہے، آباد عمارتوں کی عمر ویران عمارتوں سے زیادہ ہوتی ہے؛ اس لئے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ قانون و آئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے حکومت سے ان مساجد کو کھولنے اور ان میں نماز کی اجازت دینے کا مطالبہ کریں۔

قبرستان کے تحفظ کے لئے دکانوں کا حصار

(جواب: سوال ۱۱)

وقف کے احکام میں وقف کے مصالح کے تحفظ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس لئے بعض مواقع پر فقہاء نے واقف کی شرائط کو بھی نظر انداز کرنے کی اجازت دی ہے اگر ان شرائط کی رعایت وقف کے مفاد میں نہ ہو، مثلاً واقف نے نااہل شخص کو متولی مقرر کر دیا اور شرط لگادی کہ اسے معزول نہ کیا جائے، پھر بھی قاضی ایسے شخص کو تولیت سے سبکدوش کر سکتا ہے، یا شرط لگادی کہ وقف کی عمارت ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لئے کرایہ پر نہ دی جائے؛ لیکن کرایہ دار اس قلیل مدت کے لئے لینے میں رغبت نہ رکھتے ہوں تو عدالت اس شرط کی خلاف ورزی کر سکتی ہے۔[3]

قبرستان کے پاس اگر خود اتنے وسائل نہ ہوں کہ احاطہ بندی کا کام ہو سکے، تو اس طرح یہ پیشگی رقم لے کر دکانوں کی تعمیر اور ان ہی دکانوں کے ذریعہ حصار بندی بھی ہے اور اس سے قبرستان کو آمدنی بھی حاصل ہو سکتی

[1] الدر المختار علی هامش الرد: ٦/٥٤٨، نیز دیکھئے: الهندیه: ٢/٤٥٨

[2] شرح المهذب: ١٥/٣٦٠ [3] ردالمختار: ٦/٥٨٧

ہے جس سے قبرستان کی نگرانی روشنی اور راستہ کا انتظام یا لاوارث لاشوں کی تدفین وغیرہ کا کام لیا جاسکتا ہے، پس یہ قبرستان کے مفاد میں ہے اور ایسا کرنا جائز ہے۔ فقہاء کے یہاں اس بابت بعض صراحتیں بھی موجود ہیں، صاحب بزازیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"أراد القيم أن يبنى فى الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالاجارة ليس له ذالك، لان استغلال الأرض بالزرع إليهم إلاإذا كانت الأرض متصلة بالمصر."[1]

تَرجَمہ: "ناظر۔ موقوفہ زمین میں کچھ دکانیں تعمیر کرنا چاہے تاکہ اس کو کرایہ پر لگا کر آمدنی کی صورت پیدا ہو تو یہ جائز نہیں؛ اس لئے کہ ان حضرات کو کھیتی ہی کے ذریعہ زمین وقف کو ذریعۂ آمدنی بنانے کی گنجائش ہے، سوائے اس کے کہ زمین شہر سے متصل ہو۔"

گویا مطلقاً دکان بنانے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ دیہات وقریہ جات میں دکان بنانے کی ممانعت ہے کیونکہ وہاں اول تو ان کا کرایہ پر لگنا دشوار ہوتا ہے، اور اگر کرایہ دار مل جائیں تب بھی کرایہ خاطر خواہ وصول نہیں ہوسکتا؛ اس لئے وہاں زراعت زیادہ فائدہ بخش ہوتی ہے، شہر میں چونکہ کرایہ دار آسانی سے اور بہتر کرایہ کے ساتھ دستیاب ہوتے ہیں اس لئے صاحب بزازیہ نے یہاں اس کی اجازت دی ہے، پس جب قبرستان کے مفاد میں ایسی دکانوں کا بنانا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

قبرستان میں مساجد کی توسیع

(جواب: سوال ۱۲)

مسجد کی توسیع بھی ایک ضرورت ہے اور مسلمانوں کی قبروں کا احترام بھی ضروری ہے؛ اس لئے نئی اور پرانی قبروں میں فرق کرنا ہوگا، ویران اور متروک قبرستان میں تو قبریں ہوتی ہی ہیں پرانی، جو قبرستان ابھی استعمال میں ہیں ان میں جدید قدیم کی رعایت کرنی ہوگی اور ایسے حصہ میں قبرستان کی توسیع درست ہوگی جہاں قدیم قبریں ہیں، علامہ عینی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"لوأن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجد الم أربذالك باساً وذالك لأن المقابر وقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوزلاحد ان يملكها فإذا درست واستغنى من الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن

[1] الفتاوى البرازيه على هامش الهندية: ٦/٢٥٤

المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لاحد فمعنا هما واحد."[۱]

ترجمہ: "مسلمانوں کے قبرستانوں میں سے کوئی قبرستان ختم ہوجائے اور لوگ اس میں مسجد بنالیں تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ قبرستان مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہے تا کہ مسلمان مردے اس میں دفن کئے جاسکیں؛ اس لئے کوئی شخص اس کا مالک نہیں ہوسکتا، اب جب کہ قبرستان ختم ہوگیا اور اس میں مردوں کے تدفین کی حاجت نہیں رہی تو اس کو مسجد میں صرف کرنا درست ہے؛ اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے جس کا کسی کو مالک نہیں بنایا جاسکتا، تو گویا قبرستان اور مسجد کا وقف ایک ہی نوعیت کا حامل ہے۔"

تاہم یہ شرط مسجد کی پہلی منزل کے لئے ہوگی، اگر مسجد دو منزلہ ہو اور مسجد کی موجودہ حد کے باہر قبروں سے بچتے ہوئے ستون تعمیر کئے جاسکتے ہوں اور آگے تک چھت ڈالی جاسکتی ہو تو اس طرح آگے تک چھت ڈالنا بھی درست ہوگا کیوں کہ ممانعت کی وجہ قبر پر نماز سے بچنا اور قبر کو بے حرمتی سے بچانا ہے اور یہ دونوں باتیں اس صورت میں نہیں پائی جاتیں۔

یہ حکم تو عام قبرستانوں کے لئے ہے، جو قبرستان کسی شخص یا خاندان کا خصوصی اور مملوکہ قبرستان ہو، اس میں مالکان کی اجازت بھی ضروری ہوگی!

مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت

(جواب: سوال ۱۳)

بنیادی طور پر فقہاء نے تولیت کے لئے اسلام کی شرط نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

"ويشترط للصحة بلوغه وعقله لاحريته و إسلامه."[۲]

ترجمہ: "تولیت کے صحیح ہونے کے لئے عاقل و بالغ ہونا شرط ہے، آزاد و مسلمان ہونا شرط نہیں۔"

لیکن یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ اشخاص پر نہ سہی؛ لیکن اسباب و اموال پر ایک طرح کی ولایت ہے اور غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی؛ اسی لئے رافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کو شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے اس اطلاق سے اتفاق نہیں، وہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"ينبغي أن يخص بوقف الذمي فان تولية الذمي على المسلمين حرام

[۱] عمدة القاري: ۱۵۲/۱۰ [۲] ردالمحتار: ۵۷۹/۶

لاینبغی اتباع شرط الواقف فیھا۔"[1]

تَرجَمۂ: "مناسب ہے کہ یہ حکم ذمیوں کے اوقاف کے ساتھ مخصوص ہو؛ کیوں کہ مسلمانوں پر غیر مسلم کی تولیت حرام ہے، اوراس سلسلہ میں واقف کی شرط کی پیروی بھی مناسب نہیں۔"

ارشاد ربانی "**إنما یعمر مساجد اللّٰہ من اٰمن باللّٰہ والیوم الاٰخر**" سے بھی ایک حد تک رافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے، گو "عمارۃ" سے معنوی عمارت بھی مراد ہوسکتی ہے جو نماز اور ذکر و عبادت سے عبارت ہے اور زیادہ احتمال اسی معنی کا ہے۔[2] کیوں کہ گر تعمیر کے معنی مادی تعمیر کے ہوں تو پھر مساجد میں غیر مسلم مزدوروں سے کام لینا بھی نادرست قرار پائے گا۔

زیادہ درست اور قرین صواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تولیت غیر مسلموں کی جائز تو ہے؛ لیکن مکروہ تحریمی، جائز اس لئے کہ تولیت کا اصل مقصود حفاظت ونگہداشت اور انتظام و انصرام ہے، متولی کو جو بعض تصرفات کے حق حاصل ہیں، وہ ضمنی حیثیت رکھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ نظم وحفاظت کا کام غیر مسلموں سے بھی لیا جاسکتا ہے، پھر اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے عثمان بن طلحہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے ہاتھ سے کعبہ کی کلید حاصل کی اور پھر انہیں کو واپس فرمادی حالاں کہ اس وقت تک عثمان دامن اسلام میں نہیں آئے تھے، تو جب ایک غیر مسلم کلید بردار کعبہ ہوسکتا ہے تو عام مساجد کا متولی کیوں نہیں ہوسکتا؟۔ البتہ یہ کراہت سے خالی نہیں؛ کیوں کہ کسی غیر مسلم سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مساجد کے حقوق کی پوری پوری رعایت کر سکے گا۔

بالخصوص ہندوستان میں مساجد کا غیر مسلم انتظامیہ کے تحت رہنا خطرات وخدشات سے خالی نہیں؛ اس لئے مسلمانوں پر ایک اجتماعی فریضہ ہے کہ وہ ایسی مساجد کو مسلمان انتظامیہ کے تحت لانے کی سعی کریں۔

واللّٰہ تعالٰی أعلم

---

[1] تقریرات الرافعی مع الشامی: ٦/٨٤، ط: مصر

[2] گنجائش دونوں معنوں کی ہے دیکھئے: مفاتیح الغیب للرازی: ٧/٥٩٤

کتابیات

تفسیر وعلوم قرآن:

احکام القرآن	ابن عربی
الاساس فی التفسیر	شیخ سعید حوی
تدبر قرآن	مولانا امین احسن اصلاحی
ترجمان القرآن	مولانا ابوالکلام آزاد
تفسیر ابن کثیر	شیخ اسماعیل بن کثیر دمشقی
تفسیر منار	علامہ رشید رضا مصری
الجامع لاحکام القرآن	ابوعبداللہ قرطبی
جلالین	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
الدرالمنثور	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
روح المعانی	شہاب الدین سیّد محمود آلوسی
صاوی علی الجلالین	شیخ احمد بن محمد صاوی
الکشاف	جاراللہ زمخشری
مفاتیح الغیب	ابوبکر احمد بن علی رازی

حدیث وشروح حدیث:

ارشادالساری	شہاب الدین احمد بن محمد قسطلانی
اعلاء السنن	مولانا ظفر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی
بخاری شریف	محمد بن اسماعیل بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی
الدرایۃ	احمد بن علی بن حجر عسقلانی
سبل السلام	محمد بن اسمٰعیل صنعانی
سنن ابی داوٗد	سلیمان بن اشعث سجستانی
سنن ابن ماجہ	ابوعبداللہ ابن ماجہ قزوینی
سنن ترمذی	امام ابوعیسیٰ ترمذی

سنن نسائی	حافظ احمد بن شعیب نسائی
شرح معانی الآثار	امام ابوجعفر طحاوی
طبرانی	طبرانی
عمدۃ القاری	بدرالدین ابومحمود بن احمد عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ
فتح الباری	احمد بن علی بن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ
فیض الباری	مولانا انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ
کنز العمال	علی متقی ہندی
مرقاۃ المفاتیح	ملاعلی قاری
مسلم شریف	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری
مسند امام شافعی	محمد بن ادریس شافعی
مصنف	ابن ابی شیبہ
نصب الرایۃ	فخر الدین عثمان زیلعی
نہایہ	ابن اثیر

اصول حدیث وفقہ:

ارشاد الفحول	حافظ محمد بن علی شوکانی
اصول السرخسی	ابوبکر سرخسی
التقریر والتحبیر	محقق بن امیر الحاج
رسم المفتی	علامہ ابن عابدین شامی
معرفۃ علوم الحدیث	ابوحاکم نیساپوری
المستصفی	ابوحامد محمد بن محمد غزالی

ائمہ اربعہ کی فقہ:

بدایۃ المجتہد	ابن رشد مالکی
رحمۃ الامہ	ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن
الفقہ الاسلامی وأدلتہ	ڈاکٹر وھبہ زحیلی
کتاب الفقہ علی المذاہب	عبدالرحمٰن جزیری
کتاب الاجماع	ابن منذر

الروضۃ الندیۃ	مولانا محمد صدیق حسن

فقہ حنفی:

البحر الرائق	ابن نجیم مصری
بدائع الصنائع	ملک العلماء علاؤ الدین کاسانی
بنایہ علی الہدایہ	بدر الدین محمد بن احمد عینی
تاتارخانیہ	علامہ عالم بن علاء انصاری
تبیین الحقائق	جلال الدین بن یوسف زیلعی
تقریر الرافعی	محمد رشید رافعی
جواہر الفقہ	مولانا مفتی محمد شفیع رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ
خلاصۃ الفتاوی	امام طاہر بخاری
درمختار	علاؤ الدین حصکفی
طحطاوی	علامہ ابن عابدین شامی
طحطاوی	سید احمد طحطاوی
عمدۃ الرعایہ	مولانا عبد الحئی لکھنوی
عنایہ	اکمل الدین بابرتی
فتاویٰ بزازیہ	محمد بن محمد کردری
فتاویٰ خانیہ	فخر الدین حسن قاضی خاں اوزجندی
فتح القدیر	علامہ ابن ہمام
قدوری	امام ابوالحسن قدوری
کتاب الاصل	امام ابوالحسن شیبانی
مبسوط	ابوبکر سرخسی
مجمع الانہر	شیخ محمد بن سلیمان
مجموعۃ الفتاویٰ	مولانا عبد الحئی لکھنوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ
مختصر الطحاوی	مام ابوجعفر طحاوی
مراقی الفلاح	علامہ حسن شرنبلالی
منحۃ الخالق	علامہ ابن عابدین شامی

ہدایہ	برہان الدین ابوالحسن مرغینانی

فقہ مالکی:

حاشیہ الدسوقی	شیخ محمد عرفہ دسوقی
الشرح الصغیر	احمد بن محمد دردیر مالکی
الشرح الکبیر	احمد بن محمد دردیر مالکی
شرح منح الجلیل	شیخ محمد علیش
المدونۃ الکبریٰ	سحنون بن سعید تنوخی
منح الجلیل	شیخ محمد علیش

فقہ شافعی:

تحفۃ المحتاج	حافظ بن حجر مکی
شرح مہذب	شیخ ابوزکریا نووی
فتح العلام	سید محمد عبداللہ جردانی
فتح المعین	شیخ زین الدین
کتاب الافصاح	عبدالفتاح حسین مکی
کتاب الام	امام محمد بن ادریس شافعی
کتاب الایضاح	شیخ عامر بن علی شماخی
المنہاج القویم	علامہ ہیثمی

فقہ حنبلی:

الاقناع	شرف الدین موسیٰ مقدسی
الروض المربع	شیخ منصور بن یوسف بہوتی
فتاویٰ شیخ الاسلام	شیخ الاسلام ابن تیمیہ
المغنی	ابن قدامہ حنبلی

خاص موضوعات پر فقہی کتب:

اسلامی عدالت	قاضی مجاہدالاسلام (حفظہ اللہ)

تنبیہ الغافل والوسنان	
علی احکام ہلال رمضان	ابن عابدین شامی
الزکاۃ وتطبیقاتہا المعاصرۃ	ڈاکٹر عبداللہ بن محمد طیار
عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل	سید عروج قادری
فقہ الزکاۃ	ڈاکٹر یوسف قرضاوی
کتاب الفسخ والتفریق	مولانا عبدالصمد رحمانی
کتاب الخراج	امام ابو یوسف
کتاب العشر والخراج	مولانا عبدالصمد رحمانی

لغت:

تاج العروس	محمد مرتضی زبیدی
القاموس الفقہی	سعدی ابوحبیب
لسان العرب	ابن منظور افریقی
مفردات القرآن	علامہ راغب اصفہانی

متفرقات:

الاتحاف	شیخ مرتضی زبیدی
حجۃ اللہ البالغہ	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
سیرۃ النبی	سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی

نوٹس

نوٹس

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"

مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

صدر مدرسہ دارالعلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد دوم

"بڑا قابل قدر کام ہے"۔
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دارالعلوم سبیل السلام۔ حیدآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

کتاب کا نام ______ جدید فقہی مسائل جلد دوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ______ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ______ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ______ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

فہرست مضامین

پیش لفظ

حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی دامت برکاتہ

(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدالمرسلين
وعلى اٰله واصحابه اجمعين

امابعد! موجودہ کتاب ''عبادات اور چند اہم مسائل'' سے پہلے بھی حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فقہ میں متعدد کتابیں تالیف کر چکے ہیں اور ''قاموس الفقہ'' اور ''جدید فقہی مسائل' کی وجہ سے اہم علمی طبقے میں خاصے معروف و متعارف ہیں۔ ان کتابوں کے ذریعہ جب ان کی جدو جہد اور کاوش منظر عام پر آئی تو ارباب نظر اور اہل علم وفن نے اس کو بنظر استحسان دیکھا اور حقیقت یہ ہے کہ اب اس کے بعد ان کی کسی کتاب کے لئے تقدیم وتقریظ اور اظہار تاثرات کی چنداں ضرورت نہیں تھی، پھر بھی احقر نے ان کے حکم کی تعمیل میں ''عبادات اور چند اہم مسائل'' نامی اس کتاب کو جگہ جگہ سے دیکھا، حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل میں دلائل کے تذکرہ نے جہاں اس کتاب کو اہلِ علم اور اصحاب فتاویٰ کے لئے مفید بنا دیا ہے، سہل زبان اور عام فہم اسلوب نے عوام کے لئے اس کتاب سے استفادہ کو آسان کر دیا ہے۔

اسلام کا معاملہ عیسائیت سے بالکل مختلف ہے اسلام دین فطرت ہے اس میں زمانہ کے ساتھ چلنے، زمانے کی ضروریات کو پورا کرنے اور ہر دور کی علمی تحقیقات سے آنکھیں ملانے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے، اسلام کے وقار کو باقی رکھنے کے لئے نہ تو کسی ترمیم کی ضرورت ہے اور نہ کسی نئی تعبیر وتشریح کی حاجت۔ مگر بدقسمتی سے عیسائیت کا دیکھا دیکھی اہل اسلام میں بھی متجددین کا ایک طبقہ پیدا ہو چکا ہے جس نے یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

یہ اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہے کہ ہر علم وفن کی تحقیق کے کچھ اصول وضوابط ہوتے ہیں جن کی پابندی کے بغیر اس فن کی تحقیق میں صحیح نتائج تک رسائی ممکن نہیں، قرآن وحدیث اور فقہ کی تعبیر وتشریح کے لئے بھی مکمل اصول و ضوابط ''اصول فقہ'' کی صورت میں موجود ہیں، اصول فقہ کی کتابوں میں ان قواعد وضوابط کو نہایت تحقیق سے بیان کیا جا چکا ہے۔ مگر متجددین کا یہ طبقہ اپنی تشریح وتعبیر میں اس کی پابندی تو کیا کرتا وہ تو سرے سے کسی قاعدہ و

ضابطہ کا پابند ہی نہیں ہوتا، بلکہ اکثر اوقات اس عظیم فن سے نابلد بھی ہوتا ہے، ایسی صورت میں جدید مسائل میں اظہار رائے کے لئے بہت ہی تدبر و تفکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔ کثرت مطالعہ، اس قسم کے مسائل کی مزاولت اور حالات زمانہ کی آگہی نے اسی لئے حضرت مولانا کو محتاط بنا دیا ہے جس کا نمونہ اس کتاب میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو عوام و خواص سب میں مقبولیت عطا فرمائے اور مصنف کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے **وماذلك على الله بعزيز۔**

نعمت اللہ

(خادم تدریس دارالعلوم دیوبند)

ابتدائیہ

عبادات یعنی طہارت، نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ اور قربانی وغیرہ سے متعلق بہت سے نئے مسائل ہیں، جن کو راقم الحروف نے جدید فقہی مسائل کے حصہ اول میں ذکر کیا ہے، عبادات سے متعلق جدید مسائل کے اس مجموعہ میں روزہ، زکوٰۃ، عشر و خراج، حج، ذبیحہ وغیرہ سے متعلق وہ مسائل شریک اشاعت ہیں جن پر غور وفکر کی ضرورت ہے، چوں کہ ان پر ایک گونہ تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت تھی، جس سے خواص اور اہل علم کے قلب و ذہن کی کسی درجہ میں تسکین ہو سکے، اس لئے ان مضامین کا یہ مجموعہ ''عبادات اور چند اہم جدید مسائل'' کے عنوان سے علاحدہ شائع کیا جا رہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ اس کوتاہ علم سے ان مسائل کی بابت جو کچھ غلطی ہوئی ہو، اہل علم ونظر سے اس پر متنبہ کرنے کی درخواست کرتا ہوں، یہ اس حقیر پر بڑا احسان ہوگا۔

اللهم أرنا الحق حقا ورزقنا اتباعه وأرنا الباطل
باطلا وارزقنا إجتنابه.

خالد سیف اللہ رحمانی
(۱۲/ شعبان ۱۴۱۹ھ)

رؤیت ہلال کے احکام

اسلام نے عبادات میں بھی اور اپنے دوسرے احکام میں بھی جن کا تعلق عوام و خواص ہر دو طبقہ سے ہو، انسان کو کسی ایسی بات کا مکلّف نہیں بنایا ہے، جس کی دستیابی دشوار ہو، جس کا حصول ہر شخص کے لئے مشکل ہو اور جس کو بڑے فلاسفہ، حکماء، علماء اور دانشور ہی سمجھ سکیں اور جان سکیں اور عام لوگوں کے لئے ان کا سمجھنا ممکن نہ ہو۔

اس کی سب سے بڑی مثال استقبال قبلہ ہے۔ اگر بعینہٖ کعبہ کا استقبال ضروری قرار دیا جاتا، تو ایک حد تک موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی اور اس سے بہت زیادہ گذشتہ ادوار میں اس کا اندازہ لگانا عام آدمی کے لئے مشکل ہو جاتا، لیکن شریعت نے اس تکلف میں پڑنے کی بجائے قبلہ کی جہت اور سمت، جس میں کافی وسعت ہے، کے استقبال کو کافی سمجھا، بلکہ بعض حالات میں تو یہ بھی اجازت دی کہ اشتباہ کی صورت میں قلب کا جس طرف رجحان ہو اسی سمت نماز پڑھ لے۔ اسی طرح اوقات نماز کے لئے جسم کا سایہ، افق کی مختلف بدلتی ہوئی حالتوں اور سورج کی واضح گردش اور طلوع و غروب کو معیار بنایا گیا کہ اس کو جاننا عوام و خواص، عالم و جاہل، متمدن و وحشی، شہری و دہقانی، بڑوں اور چھوٹوں اور امیروں اور غریبوں کے لئے آسان تھا۔

لیکن اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اسلام میں ایک گونہ وحدت، یکسانیت اور اجتماعیت بھی مطلوب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ حتی الوسع اسلامی عبادات مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا مظہر ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو اسلامی حکومت اور محکمۂ قضا کا ایک مستقل فریضہ قرار دیا گیا کہ وہ شہادت کے بعد طلوع ہلال کا اعلان کریں تا کہ کسی کے لئے اختلاف کی گنجائش نہ رہے اور ایک ہی دن سبھوں کی نماز عید ادا ہو۔

اسلام کے اس بنیادی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے اب ایک نظر رؤیت ہلال کے ثبوت کی بابت فقہ کے بنیادی اصول پر بھی ڈال لیجئے۔

رؤیت ہلال کے اصول

❶ اول یہ کہ اگر مطلع صاف ہو تو فقہاء رمضان المبارک اور عید الفطر ہر دو موقعوں پر ''خبر مستفیض'' کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[1] خبر مستفیض کا مطلب یہ ہے کہ ایک اتنی بڑی جماعت چاند دیکھنے کی اطلاع دے جن کا جھوٹ

[1] هدايه: ١٤٤

پر متفق ہو جانا عادۃً نا قابلِ تصور ہو۔[1]

بعض فقہاء نے اس جمع عظیم کی تعداد مقرر کرنے کی سعی کی ہے، تاہم اس تعداد کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، ایک طرف خلف بن ایوب ہیں کہ پانچ سو شاہدین کی تعداد کو بھی کم تصور کرتے ہیں "خمسمائة ببلخ قليل" دوسری طرف حسن رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ بن زیاد ہیں کہ خود امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ سے مطلع صاف ہونے کے باوجود دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا کافی ہونا نقل کرتے ہیں اور ابن نجیم مصری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ اپنے زمانہ میں لوگوں کی غفلت اور سستی پر نظر کرتے ہوئے اس رائے کو قابلِ عمل قرار دیتے ہیں۔

"وينبغي العمل عليهافي زماننالأن الناس قدتكاسلواعن تراءئ الأهلة۔[2]"

❷ دوم یہ کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو رمضان المبارک کے چاند کے لئے ایک معتبر آدمی کی خبر ضروری ہے کہ اس نے بچشم خود چاند دیکھا ہے۔[3]

یہ خبر قاضی اور امیر المؤمنین نہ ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کے سامنے بھی مسجد میں دی جاسکتی ہے اور اس کی وجہ سے اپنے طور پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔[4] نیز خبر دہندہ کا عادل اور متشرع ہونے کی حیثیت سے معروف ہونا بھی ضروری نہیں، بلکہ مستور الحال اور ایسے آدمی کی خبر کو بھی فقہاء نے کافی قرار دیا ہے، جس کے عادل اور ثقہ ہونے کی تحقیق نہ ہو۔[5] بلکہ قاضی کو اگر کسی فاسق شخص کی اطلاع پر بھی کسی معاملہ میں غالب گمان ہو جائے تو بعد کے فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر عمل کر لینا چاہئے۔ شامی کا بیان ہے:

"فإن تحرى القاضي الصدق في شهادته تقبل و إلافلا"[6]

❸ سوم یہ کہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں عید الفطر کے لئے دو معتبر آدمیوں کی شہادت ضروری ہے۔ لیکن اس صورت میں گواہوں کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا مدار قاضی اور رؤیت ہلال کمیٹی کے اطمینان ہی پر ہے، جیسا کہ اوپر علامہ شامی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی تحریر گذر چکی ہے، طرابلسی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے بھی امام قرافی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ سے نقل کیا ہے۔

"و إذاغلب على الظن صدق الفاسق قبلت شهادته و حكم بها"[7]

تاہم محض شک کی بنا پر کبھی بھی چاند نکلنے کا فیصلہ نہیں ہوسکتا، شک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ

---

[1] جمع عظيم يقع العلم الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم: درمختار مع ردالمحتار: ٢/٩٥

[2] تنبيه الغافل والو سنان على احكام هلال رمضان ص: ٢٣٤ (رسائل ابن عابدين: ج١)

[3] القدوري: ص ٤٩ [4] الفتاوى الهنديه: ١/١٠١ [5] خلاصة الفتاوى: ١/٢٤٨

[6] ردالمحتار: ٨/١٧٨ [7] الفتاوى الهنديه: ١/١٠١

ہونے کا گمان یکساں طور پر ہو اور کسی ایک طرف زیادہ رجحان نہ ہو سکے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ۳۰؍ شعبان کو محض اس احتمال کی بنا پر روزہ رکھنے سے منع فرمایا کہ شاید ۲۹؍ کو چاند ہو چکا ہو اور آج رمضان المبارک کی پہلی تاریخ ہو۔[1]

۴ اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر مطلع ابر آلود نہ ہو تو شوال اور رمضان دونوں کے چاند میں "خبر" مطلوب ہے، مگر ضرور ہے کہ وہ خبر "مستفیض" ہو، اسی طرح مطلع ابر آلود ہو اور رمضان المبارک کے چاند کا مسئلہ ہو تو اس صورت میں بھی خبر مطلوب ہے، بہ خلاف اس صورت کے جب کہ مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ عید یا بقرعید کے چاند کا ہو کہ اس صورت میں گواہی مطلوب ہے۔

اس فرق پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بہت بہتر طریقہ پر روشنی ڈالی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عید الفطر کے چاند سے چوں کہ لوگوں کا نفع متعلق ہے، اس لئے وہ "معاملات" کے درجہ میں ہے:

"وشرط لهلال الفطر مع علة فى السماء، شروط الشهادة لأنه تعلق به نفع العباد وهوالفطر فأشبه سائرحقوقهم فاشترط له مااشترط لها من العدد والعد الة والحرية وعدم الحدفى قذف و إن تاب ولفظ الشهادة والد عوى على خلاف فيه"[2]

تَرجَمَہ: "آسمان کے ابر آلود ہونے کے باوجود عید کے چاند کے لئے گواہی کی شرطیں مطلوب ہیں؛ اس لئے کہ اس سے بندوں کا نفع یعنی روزہ نہ رکھنے کا حکم متعلق ہے، لہٰذا یہ بندوں کے دوسرے حقوق کے مشابہ ہو گیا، پس اس کے لئے بھی تعداد، عدالت، آزادی اور محدود فی القذف نہ ہونے (گو تائب ہو چکا ہو) کی وہی شرطیں ہوں گی، جو دوسرے حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ہیں، ہاں گواہی کا لفظ اور دعویٰ بھی ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔"

اس تمہید سے اس بات کا سمجھنا آسان ہو سکے گا کہ خط، فون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ اطلاع کا کیا حکم ہے؟

تحریری اطلاع

تحریر کے ذریعہ کسی بات کی خبر و اطلاع میں دو باتیں اہم ہیں، ایک یہ کہ ایک تحریر اور دوسری تحریر کے درمیان غیر معمولی مماثلت ہوتی ہے اور جن لوگوں کو فنی مہارت حاصل ہو وہ نہایت آسانی اور چابکدستی کے ساتھ دوسروں کے خط کی نقل کر لیتے ہیں۔ فقہاء اسی کو اپنی زبان میں "الخط يشبه الخط" سے تعبیر کرتے ہیں اور مجرد تحریر کو

---

[1] خلاصة الفتاوى: ٢٤٨/١　[2] تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان: ص ٢٣٤ (رسائل ابن عابدين)

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد پنجم

"بڑا قابلِ قدر کام ہے"۔
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد، اردو بازار، کراچی

کتاب کا نام ______ جدید فقہی مسائل جلد پنجم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ______ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ______ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ______ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- مکتبہ دار الھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرستِ مضامین

تقریظ

حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب پالن پوری

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللّٰہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ أما بعد:

قرآن کریم نے صاف اعلان کیا ہے کہ آنحضور ﷺ پر سلسلۂ نبوت منتہی ہوگیا ہے یعنی آپ ﷺ کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئیگا بلکہ آپ کی لائی ہوئی تعلیمات وہدایات ہی رہتی دنیا تک فریضۂ ہدایت ادا کرتی رہیں گی۔ زمانہ خواہ کتنی بھی کروٹیں بدلے، قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں ایسی جامعیت ہے، اور ان کے اصولوں میں ایسی ہمہ گیریت ہے کہ تغیر پذیر دنیا کے نئے سے نئے مسائل کا حل ان کے جلو میں ہے، البتہ ضرورت بالبصیرت علماء کی ہے جو نئے مسائل کا حل مآخذ اصلیہ سے نکالنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ماضی میں علمائے اسلام عام طور پر، اور فقہائے احناف خاص طور پر اس فریضہ کو ادا کرتے رہے ہیں، بلکہ فقہ حنفی تو رفتار زمانہ سے ایک صدی آگے چلتا تھا یعنی آئندہ سو سال میں جو مسائل وجود میں آسکتے تھے فقہ حنفی میں ان کے احکام پہلے سے مدون کردیئے جاتے تھے۔ مگر اب یہ صورت حال نہیں رہی، اس کی ایک وجہ تو استعدادوں کا تنزل ہے، دوسری وجہ: نئے مسائل کی بھرمار ہے، روز ایک نیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، ابھی ایک معاملہ سے علماء نمٹنے بھی نہیں پاتے کہ نیا معاملہ سامنے آ کھڑا ہوتا ہے، اس لئے فقہ حنفی کی وہ پہلی والی رفتار تو باقی نہیں رہی مگر یہ حقیقت واقعیہ ہے کہ آج بھی بفضلہٖ تعالیٰ فقہ اسلامی زمانہ کے ساتھ چل رہا ہے، ہر نئے پیش آمدہ مسئلہ کا حل علمائے امت اولین فرصت میں امت کے سامنے پیش کردیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں دارالعلوم دیوبند کے فاضل مکرم محترم جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی، شیخ الحدیث وصدر المدرسین دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد کی مساعی جمیلہ لائق صد شکر اور قابل مبارکباد ہیں، موصوف اس سلسلہ میں موفق آدمی ہیں اور جدید مسائل کے حل میں ید طولیٰ رکھتے ہیں آپ کے گہربار قلم سے ”جدید فقہی

مسائل'' متعدد جلدوں میں منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی عظیم کتاب کی پانچویں جلد ہے جو جدید میڈیکل مسائل سے بحث کرتی ہے۔ اس جلد میں پانچ مسائل زیر بحث آئے ہیں۔

1. طبی اخلاقیات: شرعِ اسلامی کی روشنی میں۔
2. اعضاء کی پیوند کاری۔
3. فیملی پلاننگ۔
4. ٹسٹ ٹیوب سے تولید کے مسائل۔
5. کلوننگ اسلامی نقطۂ نظر سے۔

میں نے ایک سفر میں یہ جلد پوری پڑھی، دو ایک جگہ کے علاوہ میری ناقص رائے میں تمام مسائل صحیح ہیں اور تمام مسائل مدلل مفصل ہیں، رہا بعض جزئیات میں رائے کا اختلاف تو جدید مسائل میں ایسا ہونا ناگزیر ہے، اس سے کتاب کی قدر و قیمت میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا، خود مولانا نے اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ میں ایک بڑے عالم کی رائے کے اختلاف کا تذکرہ کیا ہے۔

میں بارگاہ رب العالمین میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو قبول فرمائیں، اور اس کو امت کے لئے نافع بنائیں اور مصنف زید مجدہم کی تمام مساعی دینیہ کو قبول فرمائیں۔

والسلام
سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری
خادم دار العلوم دیوبند
۱۳؍رجب المرجب ۱۴۱۹ھ

ابتدائیہ

یہ کتاب جو قارئین کے ہاتھ میں ہے میری ان تحریروں کا مجموعہ ہے:

۱ طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں ۲ اعضاء کی پیوند کاری

۳ فیملی پلاننگ اور اسلام ۴ ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام

۵ کلوننگ۔ اسلامی نقطہ نظر

ان میں سے دوسری تحریر پہلے جدید فقہی مسائل حصہ دوم میں شریک تھی۔ جدید فقہی مسائل کی ترتیب نو کے وقت دوستوں کا مشورہ ہوا کہ جن مسائل پر مختصر گفتگو کی گئی ہے اور مختصر گفتگو ہی ان پر کافی ہے ان کے مجموعہ کو جدید فقہی مسائل کا نام دیا جائے اور اسلامی عبادات، معاشرتی مسائل، معاشی مسائل اور طبی مسائل کے ان مباحث کو جن پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ کے الگ الگ مجموعے مرتب کر دیئے جائیں، چنانچہ اسی پس منظر میں یہ جدید میڈیکل مسائل سے متعلق بعض تفصیلی مباحث کا مجموعہ ہے۔ تاہم بہت سے نئے طبی مسائل یوتھنیز یا، پوسٹ مارٹم، الکحل اور اس طرح کے متعدد مسائل ہیں۔ جن پر جدید فقہی مسائل میں اختصار کے ساتھ گفتگو کی گئی ہے۔ اہل ذوق کے لئے اس کتاب کے ساتھ ان کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔

ہمارے بعض احباب جو علاج ومعالجہ کے پیشہ سے متعلق ہیں ان کی بھی خواہش تھی کہ اس موضوع پر کوئی مستقل تحریر مرتب ہو جائے گو یہ مجموعہ ان کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ناکافی ہے اور ابھی بہت سے میڈیکل مسائل ہیں جن پر گفتگو کی ضرورت ہے۔ اگر اللہ نے موقع دیا تو انشاء اللہ کبھی اسی مجموعہ میں ایسے نو پید، بحث طلب مسائل کا اضافہ کیا جائے گا۔ کتاب کی ترتیب نو اور بعض ضروری حوالہ جات کی تخریج کا کام عزیز گرامی مولوی شاہد علی قاسمی سلمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔ ”فجزاه الله خيرًا ورزقه علما نافعا وعملا صالحا مقبولا.“

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس تحریر کو نافع بنائے اور قبول فرمائے۔ وبالله التوفيق وهو المستعان.

خالد سیف اللہ رحمانی

(۳۰ رجمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ)

بسم الله الرحمن الرحيم

طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں

"اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنا آٹھواں سمینار مورخہ ۲۲۔۲۴ / اکتوبر ۱۹۹۵ء کو مسلم یونیورسٹی علی گڈھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سمینار کا ایک اہم موضوع "طبی اخلاقیات" بھی تھا۔ سمینار میں علماء اور ارباب افتاء کے علاوہ میڈیکل سائنس کے ماہرین بھی شریک تھے۔ اس سمینار کے لئے اکیڈمی نے اہل علم کے نام جو سوالنامہ بھیجا تھا، یہ تحریر اسی کا جواب ہے۔"

سوالنامہ

من جانب: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

محور اول

امراض اور حوادث کی کثرت کی وجہ سے دن بدن ڈاکٹرس کی ضرورت بڑھتی جارہی ہے، ہر گھر بلکہ ہر فرد کو ڈاکٹرز یا طبی اداروں سے علاج ومعالجہ کی غرض سے رابطہ رکھنا پڑتا ہے، حکومتیں طبی اداروں کو ترقی دینے، ان میں جدید ترین آلات اور مشینیں مہیا کرنے، مختلف امراض کے ماہر ترین ڈاکٹروں کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کررہی ہیں، علاج ومعالجہ کی روز افزوں ضرورت کی وجہ سے طب اور میڈیکل سائنس سے بے بہرہ لوگ بھی کسب زر کے لئے اس میدان میں داخل ہوگئے ہیں، اور ایسے افراد کی تعداد بڑھتی ہی جارہی ہے، ایسے جاہل اور نیم طبیب قسم کے لوگوں کو علاج ومعالجہ سے روکنے کے لئے حکومت نے بہت سے قوانین وضع کئے ہیں، اور مختلف امراض کے علاج کے لئے مخصوص طبی تعلیم اور تجربہ کی شرط لگادی گئی ہے، مستند میڈیکل اداروں میں تعلیم حاصل کرکے سند حاصل کرنے والے افراد ہی علاج معالجہ کے مجاز ہوتے ہیں۔

مختلف امراض کے علاج میں سرجری اور آپریشن کا عمل بھی کثرت سے ہونے لگا ہے۔ آپریشن کے مرحلہ میں ڈاکٹر کے آپریشن کا قانوناً مجاز ہونے اور مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے آپریشن کی اجازت حاصل

ہونے کا مسئلہ بھی سامنے آتا ہے، اگر غلط علاج کرنے یا آپریشن کی وجہ سے مریض کا انتقال ہوگیا یا اسے سخت ضرر لاحق ہوگیا تو ڈاکٹر یا طبیب کو ضامن قرار دینے یا نہ دینے کا سوال بھی کھڑا ہوتا ہے، اس طرح کے مختلف مسائل میں اسلامی شریعت کی رہنمائی حاصل کرنے کے لئے درج ذیل سوالات قائم کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات تحریر کئے جائیں گے۔

❶ ایسا کوئی شخص جو قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے، اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو شرعاً اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں؟ کیا اس کا عمل شرعاً قابل تعزیر جرم شمار ہوگا؟

❷ جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج ومعالجہ کی اجازت ہے، اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں، مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی، اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا یا اس کا کوئی عضو (مثلاً آنکھ) ضائع ہوگیا تو یہ ڈاکٹر کیا مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا؟

❸ اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کرڈالا آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا، مریض فوت ہوگیا، یا اس کا آپریشن شدہ عضو بے کار ہوگیا، تو ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا، جب کہ وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہے اور تجربہ رکھتا ہے۔

❹ بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے، وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں، ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے، اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے، اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا، اور یہ آپریشن ناکام رہا، مریض کی جان چلی گئی، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا، تو کیا اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا، اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا؟

محور دوم

ایڈز کا خوف پوری دنیا پر مسلط ہے، یہ مرض جسم انسانی کے دفاعی نظام کو تباہ کردیتا ہے۔ اس کے بعد انسان

بڑی تیزی کے ساتھ مختلف موذی اور مہلک امراض میں گرفتار ہو کر دم توڑ دیتا ہے، اس مرض کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ یہ مرض بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتا ہے، اگر کسی جگہ ایڈز کا مرض کسی شخص کو لاحق ہو گیا، تو ضروری احتیاطیں ملحوظ نہ رکھنے پر بہت تھوڑے وقت میں بے شمار افراد کو یہ مرض لاحق ہو جاتا ہے، یہ مرض خاص طور سے جنسی عمل اور ایڈز کے مریض کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے[1] یا ماں سے اس کے بچے کی طرف دوران حمل یا شیر خوارگی سے منتقل ہوتا ہے، یوں عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا۔

ایڈز کے اس مہلک مرض نے مریض، مریض کے متعلقین اور سماج کے لئے بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں ان کے بارے میں شریعت کی رہنمائی درکار ہے۔

1. جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے گھر والوں یا متعلقین سے اس خوف سے اس مرض کو چھپائے کہ اس مرض کا اظہار ہونے کے بعد وہ اپنے گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، یا اس کے لئے اپنے اہل خانہ اور متعلقین کو اس مرض سے مطلع کر دینا ضروری ہے۔

2. اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے، اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کر رہا ہے کہ وہ اس کے مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، وہ اس مرض کو راز میں رکھے یا افشاء کرے؟

3. ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی شرعاً کیا ذمہ داری ہے؟

4. ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام کرے مثلاً اس نے بیوی سے مجامعت کی، جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس (جراثیم) بیوی میں منتقل ہو گئے، یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے، ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا، اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا جس کے نتیجہ میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہو گیا تو کیا ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے شخص تک اس قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے، قابل سزا قرار پائے گا؟ اور اسے سزا دی جائے گی؟

اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا، مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود مجامعت کی اور خون دیا تو وہ گناہ گار و مجرم ہو گا یا نہیں؟

5. اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو گیا تو کیا اس عورت کو شوہر کے اس مرض کی بناء پر

---

[1] تحقیق پر معلوم ہوا کہ محض خون چھونے سے مرض منتقل نہیں ہوتا، بلکہ خون کی منتقلی یا اس کو دیا گیا انجکشن دوسرے شخص پر استعمال کرنے کی وجہ سے مرض منتقل ہوتا ہے۔ "رحمانی"۔

فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے؟ اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کرلیا، تو کیا عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے؟

❻ جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو، اگر اسے حمل قرار پا گیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے۔ ایسی عورت کیا بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل کراسکتی ہے؟ اور اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو کیا اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کرسکتا ہے؟ کیوں کہ ایڈز کا مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ ہوگا اور حکومت کے لئے بڑا بار ہوگا؟

❼ جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں، کیا انہیں مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کرنا درست ہوگا؟ جب کہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا، بلکہ مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے۔ اگر ایڈز کا مریض بچہ کسی اسکول میں داخل ہے تو عام حالات میں اس سے دوسرے بچوں میں مرض منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے۔ لیکن اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ مریض بچہ کو چوٹ لگ جائے، بچوں کی آپس کی لڑائی میں اس کے جسم سے خون نکل جائے، اور وہ خون دوسرے بچوں کو لگ جائے۔ یا دوسرے بچے اس کا خون چھولیں[1]۔ یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہوکر یہ مرض دوسروں تک پہنچ جائے۔

❽ اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے، تو اسلامی تعلیمات کی رو سے اس بچے یا بچی کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج کی کیا ذمہ داریاں ہیں؟

❾ ایڈز نیز طاعون وکینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابلِ علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں، تو کیا ان کے لئے مرض الموت کا حکم ہوگا؟ اور ایسے مریض کے لئے مرض موت ووفات کے احکام جاری ہوں گے؟

❿ طاعون یا اس جیسے مہلک مرض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمدورفت کی پابندی لگتی ہے، تو شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے؟

⓫ اگر ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں، اور پھر یہ صورت حال پیدا ہوگئی اور ان کے قیام کی نہ اب ضرورت ہے نہ ممکن ہے۔ پھر ان کا گھر، اہل وعیال سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل وعیال کو ان کی ضرورت ہے، نیز گھر وکاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے۔ تو ایسے لوگ کیا کریں؟

اس کے برعکس باہر سے کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہو چکا ہے، یا اب نہیں ہورہا ہے

[1] یہ بھی اسی مفروضہ پر مبنی ہے کہ محض خون کا چھولینا بھی انتقال مرض کا باعث ہے۔ "رحمانی"

وہ کیا کریں؟ اسی طرح وہ شخص جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہو رہا ہے، یا کسی وجہ سے اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے۔ ان کے لئے کیا حکم ہے؟

محور سوم

اسلام نے امانت پر بہت زور دیا ہے اور امانت کے بارے میں اسلام کا تصور بہت وسیع ہے کہ اگر کسی مجلس میں چند لوگ باہم بیٹھ کر باتیں کر رہے ہیں، ان باتوں کو امانت قرار دیا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ''المجالس بالامانۃ'' ڈاکٹر اپنے مریضوں کا راز دار ہوتا ہے، اس کی شرعی، اخلاقی اور قانونی ذمہ داری ہے کہ اپنے زیر علاج یا زیر تجربہ مریضوں کا راز افشاء نہ کرے، جس سے ان مریضوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، یا سماج میں ان کی بدنامی یا سبکی ہو، لیکن بعض حالات میں مریض کا راز ظاہر نہ کرنے سے اس سے متعلق دوسرے شخص یا اشخاص کے شدید نقصان کا خطرہ ہوتا ہے، اور بعض دفعہ مریض کی پردہ داری بے شمار لوگوں کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ایک مسلمان ڈاکٹر بڑی کشمکش میں گرفتار ہوتا ہے، اگر افشائے راز نہیں کرتا ہے تو مریض کے علاوہ دوسرے اشخاص کا نقصان ہوتا ہے۔ اور اگر افشائے راز کرتا ہے۔ تو اسے مریض کے سامنے شرمندہ ہونا پڑتا ہے، جس نے اسے ڈاکٹر سمجھ کر اپنا راز دار بنایا تھا، اس طرح کی چند صورتیں ذیل میں پیش کی جارہی ہیں، ان مسائل کے بارے میں حکم شرع کی وضاحت مطلوب ہے، تاکہ جو مسلمان ڈاکٹرس اور اطباء اس طرح کے حالات سے دوچار ہوتے ہیں، وہ شریعت کی رہنمائی میں اپنا طریقہ کار طے کریں:

❶ ایک ماہر امراض چشم (Eye Specialist) مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا۔ اس نوجوان کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہو چکی ہے، لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح وسالم معلوم ہوتی ہے۔ اس نوجوان کا رشتہ کسی خاتون سے طے پا رہا ہے، ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر خاتون کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہو جائے تو ہرگز یہ رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی، نوجوان یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے رشتۂ نکاح کر رہا ہے، ایسی صورت میں کیا اس مسلمان ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس خاتون یا اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب کی اطلاع کر دے، یا اس کے لئے نوجوان کے اس عیب کو راز رکھنا ضروری ہوگا؟ اگر لڑکی کے گھر والوں کو یہ بھنک لگ گئی ہے کہ وہ نوجوان فلاں ڈاکٹر سے آنکھ کا علاج کروا رہا ہے اور لڑکی یا اس کے گھر والے معلومات کرنے کے لئے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟ وہ لڑکی اور اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب سے باخبر کر دے یا نوجوان کا راز افشاء نہ کرے؟

❷ ایک مرد اور ایک عورت جن کے درمیان رشتۂ نکاح کی بات چل رہی ہے، کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے

لئے آتے ہیں، طبی جانچ کے نتیجہ میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہوجاتا ہے جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں گے یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کرے یا اس طبی جانچ کو راز سمجھ کر دوسرے فریق کو اس سے باخبر نہ کرے؟

۳ ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح بار آور نہیں ہوسکتا، ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کی بات چیت کر رہا ہے اور اپنے اس عیب کو چھپا کر اس عورت سے نکاح کرلینا چاہتا ہے، یا کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے، جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتۂ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے، اور وہ خاتون اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کر رہی ہے، رشتۂ نکاح کی بات ڈاکٹر کے علم میں آچکی ہے، ان دوصورتوں میں کیا ڈاکٹر کے لئے جائز یا واجب ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے مرض یا عیب سے مطلع کردے، اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لئے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے تو ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

۴ ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے، اس کی بینائی بری طرح متاثر ہوچکی ہے، ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہوسکتا ہے، ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے، اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے؟ یا وہ راز داری برت کر خاموشی اختیار کرسکتا ہے؟

یہ سوال اس وقت اور اہمیت حاصل کرلیتا ہے جب کہ یہ شخص گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہو، بس وغیرہ چلاتا ہو، اس میں اگر ڈاکٹر متعلقہ محکمہ کو اطلاع نہیں کرتا ہے تو بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہونے کا پورا خطرہ ہوتا ہے، اور اگر اطلاع کردیتا ہے تو اس ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں پڑجاتی ہے، وہ اور اس کے گھر والے بے پناہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوسکتے ہیں۔

۵ اگر کوئی شخص کسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین، بس وغیرہ کا ڈرائیور، یہ شخص شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ کو ترک نہیں کرتا اور اسی حال میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کرے کہ یہ شخص کثرت سے شراب یا نشہ آور چیزوں کا استعمال

کرتا ہے، یا مریض کی راز داری کرے؟

❻ اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا۔ اس عورت سے بچہ پیدا ہوا، اور وہ اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام پر زندہ حالت میں چھوڑ کر چلی آئی تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے، اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا اور ڈاکٹر کو اس صورت حال کی خبر دی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، کیا وہ اس عورت کی راز داری کرے، اور اس کے غلط اقدام کے بارے میں کسی کو خبر نہ دے، یا اس کا یہ فریضہ بنتا ہے کہ وہ اس معصوم زندہ بچے کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے؟

❼ ایک شخص شراب کا یا کسی اور نشہ آور چیز کا بہت بری طرح عادی ہے۔ اور اپنی اس بری عادت کو خواہش کے باوجود چھوڑ نہیں پا رہا ہے، اس شخص نے یا اس کے گھر والوں نے ایک ماہر نفسیات ڈاکٹر سے اس مریض کا علاج کرانے کے لئے رابطہ قائم کیا، ڈاکٹر نفسیاتی علاج کے مختلف طریقے مریض پر آزما چکا، لیکن اسے کامیابی نہیں مل سکی اور یہ شخص برابر شراب یا منشیات کا رسیا رہا، اس ماہر نفسیات ڈاکٹر کے پاس ایک ہی طریقہ علاج باقی بچا ہے وہ یہ کہ مریض کو وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ آور چیز استعمال کرنے کی تجویز کرے جس کا وہ عادی ہے۔ لیکن مریض کے علم میں لائے بغیر اس میں کوئی ایسی دوا شامل کرادے جو شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد وہ مریض کافی دیر تک متلی یا قے وغیرہ کی شکایت میں گرفتار رہے، اس طرح مریض کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا تو متلی اور قے میں گرفتار ہو جاؤں گا' یہ طریقہ علاج بہت سے مریضوں پر کارآمد ثابت ہوتا ہے، کیا مختلف نفسیاتی طریقہ علاج کے ناکام ہونے کے بعد ایک مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض پر یہ طریقہ علاج استعمال کرسکتا ہے، حالاں کہ اس میں مریض کو ایک ناجائز اور حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دیا جارہا ہے۔

❽ بہت سے جرائم پیشہ افراد ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہوتے ہیں، یہ لوگ اپنے جرائم پیشہ ہونے کا حد درجہ اخفاء کرتے ہیں کہ کسی کو اس کی خبر نہ ہوسکے مثلاً ایک شخص جاسوسی کرتا ہے اور لوگوں کے راز مختلف ذرائع سے حاصل کرکے دوسرے افراد یا پارٹیوں تک پہنچاتا ہے' اس کی جاسوسی سے بہت سے لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہوتا ہے، ایسا جاسوس بسا اوقات نفسیاتی الجھن میں مبتلا ہوجاتا ہے' اس کا ضمیر اسے ملامت کرتا ہے، نفسیاتی الجھن کی وجہ سے بسا اوقات اسے بے خوابی اور دوسری شکایتیں پیدا ہوجاتی ہیں اور وہ ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے، اسے اپنے پیشہ اور جرائم کی خبر دیتا ہے، ایسے بعض لوگ اپنے پیشوں اور جرائم کو انتہائی غلط سمجھتے ہیں، لیکن چوں کہ ان کے معاشی مفادات اس پیشہ یا جرم سے وابستہ ہوگئے ہیں، اس لئے اسے ترک کرنے کا فیصلہ نہیں کرسکتے ہیں، ڈاکٹر کو اس مریض کے بتانے سے اس کے ناجائز پیشہ اور جرم کی خبر ہوچکی ہے۔

ایسی صورت میں اس مریض کے بارے میں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ کیا وہ رازداری سے کام لے اور کسی کو اس کے بارے میں باخبر نہ کرے یا اس کے بارے میں لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے تاکہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں؟

❾ کسی مریض (مثلاً نفسیاتی مریض) نے کسی جرم کا ارتکاب کیا، مثلاً کسی کو قتل کیا یا اس طرح کی کوئی اور سنگین واردات کی ہے اور ڈاکٹر کے پاس اس جرم کا اقرار کیا ہے، اسی جرم پر شبہ کی بنیاد پر دوسرا شخص ماخوذ ہوگیا ہے اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے، اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ وہ دوسرا شخص جو دراصل جرم سے بری ہے عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزایاب ہوجائے، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مجرم مریض کے بارے میں رازداری سے کام لے یا اس کا راز افشاء کرتے ہوئے عدالت میں جاکر بیان دے، تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہوسکے؟

❿ اگر کوئی کوئی شخص کسی متعدی مرض (مثلاً ایڈز یا طاعون وغیرہ) میں مبتلا ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، مریض کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر اس کے اس مرض کی اطلاع کسی سے حتیٰ کہ اس کے گھر والوں سے بھی نہ کرے ورنہ وہ گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، کوئی بھی اس سے ملنا جلنا، اس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا گوارا نہیں کرے گا، ایسی صورت میں اس مریض کے تئیں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے۔ کیا وہ اس کے مرض کو راز میں رکھے تاکہ مریض کو ضرر سے بچا سکے، یا اس کے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو اس کے مرض کی خبر کردے تاکہ یہ مرض دوسروں کو لاحق نہ ہوجائے۔

الجواب وباللہ التوفیق

انسان کے وجود کے بارے میں اسلام کا تصور ہے کہ وہ خود ایک امانت ہے، اس کے لئے اپنے جسم میں وہی تصرف جائز اور درست ہے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو، وہ اپنے منشاء و مزاج کے مطابق خود اپنے جسم کو نقصان پہنچانے یا اس میں تغیر و تبدل کرنے کا مجاز نہیں، اپنے آپ کی حفاظت اس کا شرعی فریضہ ہے اور صحت جسمانی کو برقرار رکھنے کی امکان بھر سعی تقاضاء امانت کے تحت اس کی ذمہ داری ہے، فن طب چوں کہ ایک ایسا فن ہے جو خالق تعالیٰ کے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ اس لئے علماء اسلام نے اس کو بڑی عزت کی نظر سے دیکھا ہے۔ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا گیا ہے:

"العلم علمان علم الفقه للا ديان وعلم الطب للابدان."[1]

---

[1] مفتاح السعادة: ٢٦٧/١

تَرجَمَہ: "علم (درحقیقت) دو ہی ہیں: ایک فقہ طریقۂ زندگی کے لئے۔ دوسرے طب علاج جسمانی کے لئے۔"

اسی طرح کا قول حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی طرف بھی منسوب ہے۔[1]

اطباء چوں کہ صحت انسانی کی حفاظت جیسا اہم فرض اور عظیم الشان خدمت انجام دیتے ہیں۔ اس لئے ان کی ذمہ داریاں بھی بہت نازک ہیں۔ ہمدردی و بہی خواہی، صبر وحلم، بردباری، شخصی کمزوریوں اور راز ہائے دروں کی حفاظت، اجتماعی مفادات کا خیال اور اپنے فن میں بصیرت مندی وحاضر دماغی، خدمت خلق کا جذبہ اور شریعت کی قائم کی ہوئی حدود پر استقامت یہ اس راہ کے مسافر کے لئے متاع اولین کا درجہ رکھتے ہیں اور شریعت نے اس طبقہ کے لئے جو اخلاقیات مقرر کی ہیں، ان کا عطر وخلاصہ ہیں۔

محور اول ...... ناواقفیت کے باوجود علاج

(جواب: سوال ۱)

شریعت میں کسی بھی عمل کے لئے بنیادی شرط "اہلیت" کی ہے، اہلیت اور مطلوبہ صلاحیت کے بغیر جو فعل انجام دیا جائے وہ بہر حال ناروا ہے، گو اتفاقی طور پر اس سے بہتر نتیجہ حاصل ہوجائے۔ حضرت بریدہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا قاضی تین طرح کے ہیں، ایک جنتی ہے دو دوزخی ہیں، جو حق سے واقف ہو اور اس کے مطابق فیصلہ کرے وہ جنتی ہے۔ جو حق سے واقف ہو کر ناحق فیصلہ کرے وہ جہنمی ہے اور جو حق کا علم ہی نہ رکھتا ہو اور باوجود جہل کے کار قضا انجام دینے لگے وہ بھی جہنمی ہے۔ "رجل لم یعرف الحق فقضی للناس علی جهل فهو فی النار۔"[2] اس لئے قضا کے عہدہ کی بابت فقہاء نے لکھا ہے کہ اہلیت وصلاحیت کے بغیر اس نازک اور اہم کام کے لئے طالع آزمائی قطعاً حرام وناجائز ہے۔

"ومحرم علی غیر الاهل الدخول فیه قطعا."[3]

جیسے قضا کے عہدہ سے لوگوں کے حقوق متعلق ہیں، اسی طرح علاج ومعالجہ سے لوگوں کی زندگی اور صحت کا تعلق ہے، شریعت میں نفس انسانی کی حفاظت من جملہ اساسی مقاصد کے ہے اور حفظ دین کے بعد سب سے زیادہ اہمیت اسی شعبہ کو دی گئی ہے، چنانچہ اکثر رخصتوں اور سہولتوں کی روح یہی ہے کہ انسان کو ہلاکت اور شدید مشقت سے بچایا جائے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ علاج ومعالجہ کے لئے بھی اہلیت اور مناسب لیاقت وصلاحیت ضروری ہے۔ اسی پس منظر میں فقہاء نے جاہل وناواقف طبیب کو علاج سے روکنے کا حکم دیا ہے[4] بلکہ کاسانی

[1] حوالہ سابق [2] سنن ابی داؤد: ۵۰۳/۲ کتاب القضاء [3] الدر المختار علی هامش الرد: ۳۰۷/٤
[4] البحر الرائق: ۷۹/۸

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تو نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ وہ تین ہی اشخاص پر حجر کے قائل ہیں: آوارہ فکر مفتی، جاہل طبیب اور دیوالیہ شخص جو لوگوں کو کرایہ پر اشیاء دینے کا معاملہ کیا کرے اور خوب لکھا ہے کہ یہ ممانعت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تقاضہ سے ہے۔

"لان المنع عن ذالك من باب الا مر بالمعروف والنهي عن المنكر."[1]

اصل یہ ہے کہ جہاں کہیں شخصی آزادی اجتماعی ضرر ونقصان کا باعث بنتی ہو، وہاں اجتماعی مفاد کو ترجیح دی جائے گی۔ اور گو کسی کی شخصی آزادی کو سلب کر لینا بھی ضرر سے خالی نہیں۔ تاہم چوں کہ یہ اجتماعی ضرر کے مقابلہ کم تر ہے، اس لئے اس کو قبول کیا جائیگا۔ دانائے رموز شریعت ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"حتى لوكان فى الحجر رفع ضرر عام كالحجر على المتطب الجاهل والمفتي الماجن والمكارى المفلس جاز فى مايروى عنه اذهو دفع ضرر اعلى بالا دنى."[2]

تَرْجَمَہ: "اگر حجر کے ذریعہ عمومی ضرر کو دور کرنا مقصود ہو، جیسے جاہل طبیب، آوارہ خیال مفتی اور مفلس کرایہ پر لگانے والا۔ تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے جو روایت ہے اس کے مطابق ایسا کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ کم نقصان کو گوارا کر کے زیادہ نقصان کو دور کرتا ہے۔"

طبیب جاہل وحاذق

لیکن اصل سوال یہ ہے کہ "طبیب جاہل" کا اطلاق کس پر ہوگا؟ ۔ فقہاء نے اپنے زمانہ واحوال کے مطابق اس کو متعین کرنے کی سعی کی ہے صاحب "فتاویٰ سراجیہ" کا بیان ہے:

"الذى يسقى الناس السم وعنده انه دواء."[3]

تَرْجَمَہ: "جو زہر پلا دے اور اس کا گمان ہو کہ وہ دوا ہے۔"

علامہ بابرتی لکھتے ہیں:

"الذى يسقى الناس فى امراضهم دواء مهلكا وهو يعلم ذالك اولا يعلم."[4]

تَرْجَمَہ: "جو لوگوں کو بیماریوں میں مہلک دوا پلا دے، جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔"

بعض حضرات نے اسی کو کسی قدر وضاحت سے یوں لکھا ہے:

"يسقى الناس دواء مهلكا ولا يقدر على ازالة ضرر دواء اشتد تاثيره على

[1] بدائع الصنائع: ۱۶۹/۷ [2] فتح القدير: ۲۶۱/۹ [3] السراجيه: ۱۴۰ [4] عنايه على الهدايه: ۳۵۴/۳

المرضی.''[1]

ترجمہ: ''جو لوگوں کو مہلک دوا پلائے اور ایسی دوا کا منفی اثر دور کرنے پر قادر نہ ہو جو مریض پر ظہور پذیر ہو۔''

ماحصل یہ ہے کہ جو دواؤں کی شناخت نہ رکھتا ہو، زہر کو امرت سمجھ لیتا ہو، اندازہ پر دوائیں دیتا ہو اور منفی اثر کی حامل دواؤں کے مضر اثرات سے نمٹنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو، ایسے شخص کو ''طبیب جاہل'' تصور کیا جائے گا، فقہاء کی یہ تعریف ان کے عہد اور زمانہ کے تناظر میں بالکل صحیح ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں یہ فن اس قدر پیچ در پیچ اور شاخ در شاخ نہ ہوا تھا، لوگ دوسرے علوم کے ساتھ امراض کی علامات اور ادویہ پر ایک آدھ کتاب پڑھ لیا کرتے تھے، تجربات سے مزید رہنمائی ملتی تھی اور بس، اس کو طبابت کے لئے کافی تصور کیا جاتا تھا۔ اس کے لئے مستقل تعلیم درکار ہوتی تھی نہ باضابطہ سند و توثیق۔

ایک اور روایت میں ہے:؛

''من تطبب ولم یعلم منه قبل ذالك الطب فهو ضامن.''[2]

ترجمہ: ''جس نے علاج کیا، حالاں کہ وہ علاج کی اہلیت رکھنے میں معروف نہ ہو، تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔''

علامہ مناوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

''ولفظ التفعل یدل علی تکلف الشئ والد خول فیه بکلفة ککونه لیس من اهله فهو ضامن لمن طبه بالدیة ان مات بسببه.''[3]

ترجمہ: '''''تفعل'' کا باب کسی بات میں تکلف اور بہ تکلف داخل ہونے کو بتاتا ہے جیسے یہ کہ وہ علاج کرنے کا اہل نہ ہو، پھر بھی علاج کرے تو اگر اس کے علاج سے مریض فوت ہو جائے، تو وہ دیت کا ضامن ہوگا۔''

فقہاء کے یہاں بھی ایسی نظیریں موجود ہیں کہ اہلیت کے حامل طبیب کی خطاء کو قابل عفو سمجھا گیا ہے اور نااہل کی وہی خطاء موجب ضمان قرار دی گئی ہے:

''الکحال الذر وی فی عین رمد فذهب ضوء هالایضمن کا لختان الاذاغلط،

---

[1] الفقه الاسلامی وادلته: ٤٤٩/٥

[2] سنن ابی داؤد: ٦٣٠/٢ سیوطی نے اس حدیث پر ''صحیح'' کا رمز لگایا ہے۔ الجامع الصغیر مع فیض القدیر: ١٠٦/٦ حدیث ٧٥٩٦.

[3] فیض القدیر: ١٠٦/٦

فان قال رجلان انه اهل ورجلان انه ليس باهل وهذا من غلطه لا يضمن، وان صوبه رجل وخطاه رجلان فالمخطی صائب ويضمن."[1]

ترجمہ: "برادہ والا سرمہ آشوب چشم میں ڈالا اور بینائی جاتی رہی تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسا کہ ختنہ کرنے والا غلطی کر جائے۔ پس اگر دو شخص کہیں کہ یہ اس کا اہل ہے اور دو اشخاص کہیں کہ یہ اہل نہیں ہے بلکہ یہ اس کی غلطی ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے اس کی اہلیت کی گواہی دی اور دو اشخاص نے اس کے خلاف، تو یہ صائب ہوں گے اور وہ ضامن ہوگا۔"

ابن قیم نے تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے کہ طبیب کن صورتوں میں ضامن ہوگا اور کب ضامن نہیں ہوگا؟ تاہم جو شخص مناسب صلاحیت واہلیت سے محرومی کے باوجود لوگوں کو تختۂ مشق بنائے۔ اس کی بابت اہل علم کا اجماع واتفاق ہے کہ وہ مریض کی جان جانے کی صورت میں ضامن ہوگا:

"فاذا تعاطى علم الطب وعمله ولم يتقدم له به معرفة فقد هجم بجهله على اتلاف الانفس واقدم بالتهور على مالم يعلمه فيكون قد غرر بالعليل، فيلزمه الضمان لذالك وهذا اجماع من اهل العلم."[2]

ترجمہ: "جو طب کی تعلیم بھی دینے لگے اور اس پر عمل بھی کرنے لگے حالاں کہ اس نے پہلے خود اس فن کو حاصل نہ کیا ہو، چنانچہ اپنی ناواقفیت کے باعث وہ لوگوں کی جانیں ضائع کر رہا ہے اور غیر ذمہ داری کے باعث ایسا کام کر رہا ہے جس سے وہ خود واقف نہیں تو وہ مریض کو دھوکہ دے رہا ہے۔ لہٰذا اس پر تاوان واجب ہوگا۔ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔"

اگر علاج میں مریض کی اجازت بھی شامل ہو، لیکن یہ اجازت اس پر مبنی ہو کہ معالج نے اس کو اپنی حذاقت ومہارت کا سبز باغ دکھایا ہو، تب بھی طبی ناتجربہ کاری کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کی ذمہ داری طبیب ہی پر عائد ہوگی۔

"وان ظن المريض انه طبيب واذن له فی طبه."[3]

ترجمہ: "اگرچہ معالج کی بابت مریض کا گمان ہو کہ وہ طبیب ہے اور وہ اس کو علاج کی اجازت دیدے۔"

لیکن آج فن طب بہت ترقی کر چکا ہے، بنیادی طور پر میڈیکل سائنس تین امور پر بحث کرتی ہے، اول: امراض کی علامات اور امراض کی شناخت، دوسرے: ادویہ اور اس کے ایجابی وسلبی اثرات، تیسرے مریض کے

---

[1] فتاوی بزازیه علی بامش الهندیه: ۸۹/۵ [2] زاد المعاد: ۱۳۹/۴ [3] زاد المعاد: ۱۴۰/۴

جسم میں ادویہ کو قبول کرنے کی صلاحیت۔ ان تینوں پہلوؤں سے گوناگوں طریقہ ہائے علاج، طبی تجربات اور غیر معمولی حالات پر قابو پانے کی تدابیر نے آج فن نہیں بلکہ کئی فنون کو وجود بخشا ہے اور ایسی ادویہ کا تجربہ کیا گیا ہے کہ مرض کی شناخت میں معمولی غلطی صحت کی بجائے موت کا باعث بن جائے۔

اصل یہ ہے کہ ہر شعبۂ علم میں ایک دور تجربات کا ہوتا ہے، پھر بہ تدریج تجربات مدون ومرتب ہوتے ہیں اوران کی مرتب ومدون صورت بالآخر ایک مستقل علم اورفن کی شکل اختیار کرلیتی ہے اور اس وقت تعلیم وتعلّم کے بغیر مجرد تجربات کی بناء پر اس شعبہ میں متعلق شخص کی مہارت وحذاقت کو قبول نہیں کیا جاتا، یہی حال اس وقت میڈیکل سائنس کا ہے۔ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ وہی اشخاص طبیب حاذق کہلانے کے مستحق ہیں جن کو طبی دانش گاہیں اور گورنمنٹ کا محکمہ صحت علاج ومعالجہ کا مجاز قرار دیتا ہو۔

اگر مریض کو نقصان پہنچ جائے؟

ایسے ناواقف اور نااہل لوگوں کو علاج سے روکنا تو درست ہے ہی، اگر یہ ایسی نااہلیت کے ساتھ علاج کریں اور مریض کو نقصان پہنچ جائے، تو ان پر ضمان بھی واجب ہوگا۔ اس سلسلۂ میں خود آپ ﷺ کی صراحت موجود ہے، ارشاد ہے:

"ایماطبیب تطبب علی قوم لا یعرف له تطبب قبل ذلك فاعنت فهو ضامن[1]"

تَرجَمَہ: "جس طبیب نے لوگوں کا علاج کیا حالاں کہ پہلے سے وہ اس فن میں معروف نہیں تھا، چنانچہ وہ باعث مشقت ہوجائے تو وہ ضامن ہے۔"

"لاجل معرفته ضمن الطبيب ما جنت يده وكذالك ان وصف له دواء يستعمله والعليل يظن انه وصفه لمعرفته وحذقه فتلف به ضمنه، والحديث ظاهر فيه او صريح."[2]

تَرجَمَہ: "علاج کے فن سے واقف سمجھ کر علاج کرنے کی اجازت دے دے، تو وہ اپنی طبی جنایت کا ضامن ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مریض کو دواء کی نشاندہی کردے کہ وہ اس کو استعمال کرے اور مریض کا خیال ہو کہ یہ معالج فن سے آگہی اور مہارت کی بنا پر دوا تجویز کررہا ہے، یہاں تک کہ مریض فوت ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، حدیث اس بابت ظاہر یا بالکل صریح ہے۔"

یہ مان لینے کے بعد کہ طبیب جاہل کے علاج سے پہنچنے والا نقصان موجب تاوان ہے یہ بات حل طلب

[1] سنن ابی داؤد: ٦٣٠/٢ [2] زادالمعاد: ١٤٠/٤

ہے کہ یہ ضمان خود اس شخص کو ادا کرنا ہوگا یا اس میں اس کے اعزہ (عاقلہ) بھی شریک ہوں گے؟ حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں[1]

حنفیہ کے یہاں جو قتل میں ''متسبب'' ہو یعنی بالواسطہ قتل وہلاکت کا باعث بنا ہو، خوں بہا (دیت) اس کے اعزہ پر واجب ہوتی ہے:

''اما القتل بسبب كحافر البئرو واضع الحجر فی غير ملكه، وموجبه اذا تلف فيه آدمی الدية على العاقلة.''[2]

تَرجَمہ: ''بہرحال قتل بالسبب جیسے دوسرے کی ملک میں پتھر رکھنے اور کنواں کھودنے والے کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔''

''طبیب جاہل'' سے ہونے والا نقصان اسی زمرہ میں آئے گا اور اسی اصول پر تاوان واجب ہوگا۔ البتہ کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے۔ اگر معالج مریض کا وارث ہو تو۔ میراث سے محروم ہوگا[3]

تاہم یہ تاوان کا واجب ہونا اور نہ ہونا تو مریض کے حق کی بناء پر ہے۔ عامۃ الناس کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کو اس فتنہ سے بچانے کے لئے حکومت ایسے شخص کی مناسب تعزیر وسرزنش بھی کرے گی، حافظ ابن رشد کا بیان ہے:

''وان لم يكن من اهل المعرفة فعليه الضرب والسجن والدية.''[4]

تَرجَمہ: ''اگر معالج فن طب سے واقف نہ ہو تو سرزنش اور قید کی سزا ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔''

ڈاکٹر کی کوتاہی سے نقصان

(جواب: سوال۲)

ڈاکٹر جس مرض کا علاج کررہا ہے وہ قانوناً اس کا مجاز ہے اور اس نے اصول علاج کے مطابق کسی کوتاہی کا ارتکاب نہیں کیا ہے تو اتفاق ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، فقہاء حنفیہ میں صاحب فتاویٰ بزازیہ کی صراحت آچکی ہے کہ اگر اہل ولائق طبیب کے مناسب علاج کے باوجود آنکھ کی روشنی جاتی رہی تو اس پر تاوان نہیں ہے۔[5] مالکیہ میں علامہ دردیر کا بیان ہے:

''واذ اعالج طبيب عارف ومات المريض عن علاجه المطلوب لاشئ عليه.''[6]

تَرجَمہ: ''اگر فن سے آگاہ طبیب نے علاج کیا اور مناسب طریقہ پر علاج کے باوجود مریض فوت

[1] هداية المتجهد: ۲۳۲/۲ [2] هدايه مع فتح القدير: ۲۹۹/۱۰ [3] حواله سابق [4] بداية المجتهد: ۳۲۳/۲
[5] بزازيه: ۸۹/٥ [6] الشرح الصغير: ۷۷۰/٤

ہو گیا، تو اس پر کچھ واجب نہیں۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ولا ضمان على حجام ولاختان ولا متطبب اذا عرف منهم حذق الصفة ولم تجن ايديهم."[1]

ترجمہ: "پچھنا لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور علاج کرنے والے پر تاوان واجب نہیں۔ اگر ان کا ماہر فن ہونا معلوم ہو اور انہوں نے جنایت نہیں کی ہو۔"

حافظ ابن قیم نے اس پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے:

"طبيب حاذق أعطى الصفة حقها ولم تجن يدهٗ فتولدمن فعله الماذون فيه من جهة الشارع ومن جهة من يطبه تلف العضو او النفس اوذهاب صفة فهٰذا لا ضمان عليه اتفاقا."[2]

ترجمہ: "طبیب ماہر جس نے فن کا حق ادا کیا اور کوتاہی نہیں کی، پھر بھی شریعت اور مریض کی جانب سے اجازت کی بنیاد پر ہونے والے فعل سے عضو یا جان ہلاک ہوگئی یا کوئی صلاحیت ضائع ہوگئی تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہیں۔"

بلکہ اگر کمال احتیاط اور کمال رعایت کے باوجود معالج سے کہیں بھول چوک واقع ہوگئی اور کسی ایسے معاملہ میں اس نے غلط رائے اختیار کی جس میں ایک سے زیادہ رائے کی گنجائش تھی، تب بھی وہ ضامن نہیں۔

لیکن اگر مریض کا علاج کرنے میں وہ فنی کوتاہی اور بے احتیاطی کا مرتکب ہوا ہے تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا:

"وكذا الختان وقلع الضرس والطب فلاضمان الابالتفريط."[3]

ترجمہ: "ختنہ کرنے، دانت نکالنے اور علاج کرنے میں کوتاہی کرنے کی صورت میں ہی تاوان واجب ہوگا۔"

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"حجم أوختن أو بزغ وتلف لم يضمن الا اذا تجاوز المعتاد."[4]

ترجمہ: "کسی نے پچھنہ لگایا، ختنہ کیا یا جانور کی نعلبندی کی اور آدمی یا جانور فوت ہوگیا تو وہ اس

---

[1] المغنى: ٣١٢/٥ [2] زادالمعاد: ١٣٩/٤ [3] الشرح الصغير: ٤٧/٤

[4] بزازيه: ٨٩/٥ نیز دیکھئے: البحر الرائق: ٢٩/٨

صورت میں ضامن ہوگا کہ اس نے معمول کی حد سے تجاوز کیا ہو۔"

ابن قدامہ نے اصولی بات لکھی ہے کہ دو شرطیں پائی جائیں تو معالج ضامن نہیں ہوگا اور ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو ضامن ہوگا، اول یہ کہ وہ اپنے فن میں بصیرت ومہارت رکھتا ہو، دوسرے اس نے علاج میں کسی کوتاہی سے کام نہ لیا ہو، بے بصیرتی کے ساتھ علاج بھی ناروا ہے اور بصیرت وحذاقت کے باوجود کوتاہی بھی ناقابل قبول اور موجب ضمان ہے۔[1]

اس ذیل میں فقہاء نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جو من جملہ "فقہی لطائف" کے ہے کہ اگر معالج نے اپنی کوتاہی سے مریض کے کسی عضو کو بالکل ہی معطل کردیا۔ البتہ اس کی زندگی بچ گئی تو اس کو پوری دیت ادا کرنی ہوگی کہ ایک منفعت سے مکمل محرومی مکمل دیت کی موجب ہے اور اگر مریض کی موت واقع ہوگئی تو نصف دیت ادا کرنی ہوگی۔ کیوں کہ اب دیت پورے وجود کی واجب ہوگی۔ اور صورت حال یہ ہے کہ موت میں دو باتوں کو دخل ہے، ایک تو آپریشن اور دوسرے آپریشن میں حد سے تجاوز، پہلی بات میں معالج خطا کار نہیں۔ البتہ دوسرے معاملہ میں اس کی خطاء ہے، اس لئے نصف دیت ہی اس پر واجب ہوگی[2] ...... ماضی قریب کے فقہاء میں شیخ عبدالرحمٰن الجزیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ڈاکٹر کی کوتاہی کی صورت اسی تفصیل کے مطابق اس کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔[3]

تاہم چوں کہ یہ جنایت خطاء ہے۔ اس لئے ابن قیم کا بیان ہے کہ دیت کی ایک تہائی سے کم مقدار ضمان عائد ہو تب تو اسے خود ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو عاقلہ۔ جو اعزہ یا ہم پیشہ لوگ ہو سکتے ہیں۔ ادا کریں گے۔[4]

بلا اجازت آپریشن

(جواب: سوال ۳)

اگر مریض خود اجازت دینے کے موقف میں ہو، یا اس کے اولیاء موجود ہوں تو ان سے اجازت لینا واجب ہے۔ اور باوجود قدرت وامکان کے بلا اجازت آپریشن کیا یا کوئی ایسا طریقہ علاج اختیار کیا جو امکانی طور پر ہلاکت کا باعث ہوسکتا ہے اور مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو جاتا رہا تو معالج پر اس کی ذمہ داری ہوگی۔ گو ولایت کا تعلق اصل میں تو نکاح اور اموال میں تصرف کے حق سے ہے، لیکن فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج اور جسمانی تصرف کے باب میں بھی اس کو کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

[1] المغنی: ۳۱۲/۵　[2] البحر الرائق: ۲۹/۸　[3] کتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ۱۴۷/۳
[4] زاد المعاد: ۱۴۰/۴ نیز دیکھئے: بداية المجتهد: ۲۳۳/۲

"قال اقطع یدی فقطعه لاشئ علیه." [۱]

ترجمہ: "کہا میرا ہاتھ کاٹ لو، اس نے کاٹ لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔"

غور کیا جائے کہ کھلی ہوئی جنایت بھی اس لئے قصاص ودیت کا موجب نہیں کہ اس میں اذن واجازت شریک ہے۔

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"الحجام أو الفصاد أو البزاغ أو الختان اذاحجم أو فصد أو بزغ أو ختن باذن صاحبه فسری الی النفس ومات لم یضمن." [۲]

ترجمہ: "پچھنہ اور فصد لگانے والا یا نعلبندی کرنے والا یا ختنہ کنندہ نے پچھنہ لگایا، فصد لگایا، نعلبندی کی یا ختنہ کیا اور یہ سب صاحب معاملہ کی اجازت سے کیا پھر یہ زخم پھیل گیا اور موت واقع ہوگئی تو ضامن نہیں ہوگا۔"

اسی طرح کی بات عالمگیری میں کہی گئی ہے۔ [۳]

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے:

"وان ختن صبیا بغیر أذن ولیه فسرت جنایته ضمن لانه قطع غیر ماذون فیه وان فعل ذالك الحاکم أو من له ولایته علیه أو فعله من اذن له لم یضمن لا نه ماذون فیه شرعا." [۴]

ترجمہ: "اگر ولی کی اجازت کے بغیر بچہ کا ختنہ کیا اور اس کا زخم پھیل گیا تو ضامن ہوگا اس لئے کہ اس کے کاٹنے کی اجازت نہیں تھی، اور اگر حاکم یا ایسے شخص نے ختنہ کیا جس کو اس پر ولایت حاصل تھی، یا جس شخص نے کیا اس کو ان دونوں سے اجازت حاصل تھی تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ شرعاً وہ اس کا مجاز ہے۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قیم نے بھی یہی رائے نقل کی ہے، گو، خود ابن قیم کی رائے ہے کہ یہ معالج کا احسان ہے۔ اس لئے اگر اس کی طرف سے کوئی بے احتیاطی پیش نہ آئی ہو تو اس کو ضامن قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں [۵] ...... تاہم کہا جا سکتا ہے کہ اولیاء کی موجودگی میں ان سے اجازت لئے بغیر کسی پر خطر علاج کا طریقہ اختیار کرنا بجائے خود معالج کی کوتاہی اور بے احتیاطی ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن نجیم نے اس نکتہ کو بے غبار کیا ہے کہ معالج کی کوتاہی اور بلا اذن اولیاء اس قسم کے علاج

---

[۱] بزازیه: ۳۸۳/٦ [۲] الفتاوی السراجیه: ١٤٢ [۳] هندیه: ٣٤/٦ [۴] المغنی: ٣١٣/٥ [۵] زادالمعاد: ١٤١/٢

میں ضمان واجب ہونے کے دو مستقل اسباب ہیں، فرماتے ہیں:

”ویستفاد بمجموع الروایتین، اشتراط عدم التجاوز والاذن لعدم وجوب الضمان حتی اذا عدم احد هما او کلا هما یجب الضمان.“[۱]

ترجمہ: ”دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: مناسب حد سے تجاوز نہ کرنا اور اجازت کا حاصل ہونا۔ اگر ان میں سے ایک یا دونوں شرطیں نہ پائی گئیں تو ضمان واجب ہوگا۔“

خود امام شافعی کی تحریر میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے۔ انہوں نے طبیب کو اس کی کوتاہی نہ پائے جانے کی صورت اس لئے ضامن قرار دیا ہے کہ طبیب نے خود مریض کی اجازت سے یہ عمل کیا ہے۔[۲]

ضرورت کی بناء پر آپریشن بلا اجازت

(جواب: سوال ۴)

اگر مریض یا اس کے اولیاء واعزہ سے آپریشن کی اجازت لینا ممکن نہ ہو اور مرض کی نوعیت ایسی ہو کہ اس طریقہ علاج سے چارہ نہ ہو اور تاخیر وانتظار کی گنجائش بھی نہ ہو، تو ڈاکٹر کا ان کی اجازت کے بغیر آپریشن کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن حد تک نفس انسانی کو بچانے کی کوشش خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے۔ لہٰذا گو وہ انسان کی طرف سے ماذون نہیں، لیکن شارع کی طرف سے ماذون و اجازت یافتہ متصور ہوگا۔ انسانی جان کو بچانے کی کوشش کس درجہ اہم فریضہ ہے؟ اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”ان اضطرالی طعام و شراب لغیره فطلبه منه فمنعه ایاه مع غناه عنه فی تلك الحال فمات بذالك ضمنه المطلوب منه.“[۳]

ترجمہ: ”اگر دوسرے کے کھانے یا شراب کے استعمال پر مضطر ہوگیا اور اس سے وہ چیز طلب کی، اس نے اس وقت اس سے مستغنی ہونے کے باوجود منع کردیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو جن صاحب سے مانگا تھا وہ ضامن ہوں گے۔“

اسی طرح اگر کسی شخص کو موقع ہلاکت میں دیکھ کر باوجود قدرت وطاقت کے، اس کو بچانے کی کوشش نہ کی تو گنہگار تو ہوگا ہی۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو اس انسانی فریضہ سے غفلت کی وجہ سے اس کا ضمان بھی ادا کرنا ہوگا۔[۴]

---

[۱] البحر الرائق: ۲۹/۸ [۲] کتاب الام: ۱۷۶/۶ [۳] المغنی: ۳۸/۸ [۴] حوالہ سابق

پس۔ ایسی صورت میں معالج کا یہ عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہوگا اور اگر اس کی کوتاہی اور بے التفاتی کے بغیر مریض کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کا ضامن بھی نہ ہوگا۔

محور دوم...... کیا بیماریاں متعدی ہوتی ہیں؟

ایڈز اور طاعون سے متعلق سوالات اسی تناظر میں ابھرے ہیں کہ میڈیکل سائنس ان کو متعدی بیماری تصور کرتی ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ پہلے خود اس قدیم بحث کی طرف اشارہ کردیا جائے جو امراض میں تعدیہ کی صلاحیت کی بابت ہوتی آئی ہے۔ قرآن مجید نے امراض کے متعدی ہونے اور نہ ہونے کی بابت صراحت کے ساتھ تو کوئی بات نہیں کہی ہے۔ البتہ طاعون کو عذاب الٰہی ''رجز'' سے تعبیر کیا گیا ہے جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر بھیجا گیا تھا[1] اس سے ایک درجہ میں اس کے متعدی ہونے کا اشارہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔

احادیث اس باب میں دونوں طرح کی ہیں: بعض تعدیہ کی نفی کرتی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے۔ جو روایات نفی کرتی ہیں وہ عام طور پر ''لاعدوی'' کے لفظ سے وارد ہوئی ہیں[2]

اسی طرح مجذوم شخص کی بابت منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ کھانا تناول فرمایا اور ارشاد فرمایا: اللہ کے بھروسہ اور توکل پر ''ثقة بالله وتوكلا عليه.''[3]

جن روایات سے امراض کا متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے یا اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، وہ اس طرح ہیں:

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

''لا توردوا الممرضى على المصح.''[4]

ترجمہ: ''بیماروں کو تندرستوں پر نہ لاؤ۔''

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے روایت ہے:

''فرمن المجذوم كالفرار من الاسد.''[5]

ترجمہ: ''کوڑھی سے شیر کی طرح بھاگو۔''

طبرانی نے بواسطہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا ہے:

---

[1] اعراف:۱۳۲

[2] بخاری عن ابی هريره وعبدالله بن عمر: ۲/ ۸۰۹ باب لاعدوى، مسلم عن أبي هريره: ۲/۲۳۰ باب لاعدوى الخ

[3] فتح الباري: ۱۰/۱۵۹ [4] بخاری: ۲/۸۵۹ باب لاعدوى، مسلم: ۲/۲۳۰

[5] بخاری: ۲/۸۵۰ باب الجذام

"لا تديموا النظر الى المجذومين."[1]

ترجمہ: "کوڑھیوں کو مسلسل نہ دیکھو۔"

حضرت سعد اور عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلاتدخلوها وان وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها."[2]

ترجمہ: "جب تم کسی مقام پر طاعون کی اطلاع پاؤ تو وہاں نہ جاؤ، اور تم جہاں ہو وہیں پھوٹ پڑے تو اس سے باہر نہ جاؤ۔"

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق کی بابت اہل علم کے نقاط نظر کا ذکر کیا ہے۔ من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ سمجھتے تھے کہ امراض خود طبعاً اور لازماً دوسروں میں منتقل ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار کا اس میں دخل نہیں۔ اس کی نفی کی گئی ہے۔ جن روایات سے تعدیہ کا ثبوت ظاہر ہے ان کا منشاء یہ ہے کہ اسباب کے درجہ میں تعدیہ بیماری کا سبب وذریعہ بن سکتا ہے لیکن یہ بہر حال مشیت خداوندی کے تابع ہے، ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[3]

امام نووی نے بھی اس کو مزید وضاحت کے ساتھ لکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی جمہور علماء کا نقطہ نظر ہے:

"فهذا الذی ذکر ناه من تصحیح الحدیثین والجمع بینهما هو الصواب الذی علیه جمهور العلماء ویتعین المصیرالیه."[4]

ترجمہ: "یہ جو ہم نے دونوں حدیثوں کا صحیح ہونا اور دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت ذکر کی ہے یہی صحیح ہے اور اسی کا قابل قبول ہونا متعین ہے۔"

ہمارے عہد میں بہت سے امراض کا متعدی ہونا نظر وخیال سے بڑھ کر مشاہدہ بن چکا ہے اور خدا ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام واقعہ ومشاہدہ کے خلاف نہیں ہوسکتا، اس لئے صحیح یہی ہے کہ بعض امراض جراثیم کے ذریعہ متعدی ہوتے ہیں: البتہ یہ من جملہ اسباب کے ہیں، نہ بیماری کا پیدا ہونا کسی بیمار سے میل جول پر موقوف ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بیمار شخص سے میل جول لازماً بیماری کو لے آئے۔ ان اسباب سے متاثر ہونا اور نہ ہونا بہر حال مشیت خداوندی اور قدر الٰہی کے تابع ہے۔

---

[1] فيه ابن لبيد حديثه حسن وبقيته رجاله ثقات، مجمع الزوائد: ۱۰۱/۵ [2] بخاری: ۸۵۳/۲ باب مایذکر فی الطاعون [3] فتح الباری: ۱۶۱/۱۰ باب الجذام [4] شرح مسلم: ۲۳۰/۲

اب اسی کی روشنی میں ان کا سوالات کا جواب دیا جاتا ہے:

مریض ایڈز کا فریضہ

(جواب: سوال ۱)

چوں کہ ایڈز کے مریض کے لئے اپنے مرض کو چھپانا اس کے اہل خاندان اور متعلقین کے لئے ضرر اجتماعی ہوسکتا ہے۔ خود اس کا ضرر انفرادی اور شخصی ہے اور خاندان کا ضرر اجتماعی ہے اور انفرادی ضرر یا ضرر کا اندیشہ اجتماعی ضرر اور اندیشہ ضرر کے مقابلہ قابل قبول ہے۔ اس لئے اس پر واجب ہے کہ اپنے ان متعلقین کو صحیح صورت حال سے آگاہ کردے جو اس کے مرض سے متاثر ہوسکتے ہیں یوں بیوی بچوں کے علاوہ عام لوگوں تک یہ مرض خون ہی کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا کٹ جانا، پھٹ جانا یا نکسیر وبواسیر وغیرہ کے ذریعہ خون کا آجانا، پائیریا کے ذریعہ خون کا نکلنا ایسی باتیں ہیں جو کثیر الوقوع ہیں اور ان کی وجہ سے اس کے احباب و متعلقین کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔

ڈاکٹر کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۲)

ڈاکٹر پر واجب ہے کہ جب لوگوں کو مریض سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ان کو مطلع کردے، یہ زیادہ سے زیادہ غیبت ہوگی اور غیبت کو جن وجوہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ مسلمان کو شر سے بچایا جائے، امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے الفاظ میں: "تحذیر المسلم من الشر"[1] امام نووی نے چھ اور علامہ شامی نے گیارہ اسباب لکھے ہیں کہ جن کی وجہ سے غیبت اور اظہار عیب جائز ہوجاتا ہے[2] اور ان سب کی روح یہی ہے کہ دینی ودنیوی مضرت کو دفع کرنے، اپنا جائز حق وصول کرنے اور صحیح مشورہ دینے کی غرض سے بہ طور اظہار حقیقت کے اظہار عیب جائز ہے۔

سماج کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۳)

سماج کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے شخص کو تنہا نہ چھوڑے۔ علاج ومعالجہ میں اس کی مدد کرے اور احتیاطی تدابیر پر عمل کرتے ہوئے اس سے ربط وتعلق بھی رکھے، طاعون زدہ شہر سے صحت مند لوگوں کے بھاگنے کو جو آپ

[1] احیاء علوم الدین: ۱۵۲/۳ [2] دیکھئے: شرح مسلم: ۳۲۲/۲، ردالمحتار: ۲۶۲، ۶۳/۵

ﷺ نے منع فرمایا۔ اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اس سے مریضوں کی دیکھ بھال کرنے والا باقی نہ رہ پائے گا۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

"لو رخص للا صحاء فی الخروج لما بقی فی البلد الا المرضی الذی اقعدهم الطاعون فانکسرت قلوبهم وفقدواالمتعهدین ولم یبق فی البلد من یسقیهم الماء ویطعمهم الطعام وهم یعجزون عن مباشرتهما بانفسهم فیکون ذالك سعیا فی اهلا کهم تحقیقًا."[1]

ترجمہ: "اگر صحت مند لوگوں کو باہر جانے کی اجازت دے دی جائے تو شہر میں صرف وہ بیمار رہ جائیں گے جن کو طاعون نے معذور کر رکھا ہے تو اس سے ان کی دل شکنی ہوگی، وہ تیمارداروں سے محروم ہوجائیں گے، ان کو کوئی دوا پلانے اور کھانا کھلانے والا بھی نہیں رہے گا اور وہ خود بھی اپنی ان ضروریات کی انجام دہی سے معذور ہوں گے تو گویا یہ یقینی طور پر ان کو ہلاک کرنے کی کوشش کرنے کے مترادف ہوگا۔"

لہٰذا ایسے شخص کی تیمارداری اور دیکھ ریکھ میں کوئی کمی نہیں کرنی چاہئے جمعہ جماعت اور اجتماعی مواقع پر حاضری میں بھی ان پر پابندی نہیں ہونی چاہئے، گو اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی مقام پر مریضان جذام کی کثرت ہوجائے تو کیا ان کے لئے علیحدہ مسجد تعمیر کردی جائے اور عام مساجد میں آنے سے ان کو روکا جائے؟ لیکن اکثر لوگوں کی رائے یہی ہے کہ وہ مسجدوں میں آیا جایا کریں گے[2] ...... تاہم میرے خیال میں ان تمام اخلاقی، شرعی اور انسانی ہدایات کے باوجود کسی سماج میں ایسے مریضوں کے تئیں نفرت عام ہوجائے اور ان کے لئے سماج میں رہنا دوبھر ہوجائے تو ان لوگوں کی رائے پر عمل کر لینے میں کوئی قباحت نہیں کہ ان کے لئے خصوصی ہاسٹل تعمیر کردیا جائے۔

"یتخذ لهم مکان متفرد عن الاصحاء."[3]

"موسوعہ فقہیہ" میں ہے:

"ذهب المالکیة والشافعیة والحنابلة الی منع المجذوم یتاذی به من مخالطة الا صحاء والا جتماع بالناس."[4]

ترجمہ: "مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے ایسے کوڑھیوں کو صحت مند لوگوں کے ساتھ اختلاط اور اجتماع

---

[1] احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۷۹/۱۲، ۲۷۸ [2] فتح الباری: ۱۶۳/۱۰ [3] حوالہ سابق
[4] الموسوعته الفقهیه: ۷۸/۸

سے منع کیا ہے، جن سے گھن محسوس کی جاتی ہو۔"

حنفیہ کے بارے میں "موسوعہ" کے مرتبین نے لکھا ہے کہ ہمیں اس سلسلۂ میں کوئی صراحت نہیں ملی۔ راقم کا خیال ہے کہ حنفیہ "ضرر عام" کو دفع کرنے کے لئے "ضرر خاص" کو گوارا کرنے کے اصول پر جس طور کار بند ہیں۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہی رائے احناف کی بھی ہوگی!

قصداً مرض منتقل کرے؟

(جواب: سوال ۴)

ایڈز کا مریض اگر عمداً دوسروں کو مرض منتقل کرے تو! اگر یہ اس کی موت کا باعث بن جائے تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تو ایسا شخص از راہ قصاص قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زہر خورانی کے حکم میں ہے اور ایسی موت موجب قصاص ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ان يسقيه سما اويطعمه شيئا قاتلا فيموت به فهو عمد موجب للقود اذا كان مثله يقتل غالبا."[1]

ترجمہ: "زہر پلائے یا کوئی مہلک چیز کھلائے اور اس سے موت واقع ہو جائے اور اس طرح کی چیز اکثر باعث ہلاکت بن جاتی ہو، تو یہ قتل عمد تصور کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا۔"

یہی رائے مالکیہ کی ہے[2] اور اسی طرح کا ایک قول امام شافعی کا ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے اگر بالغ آدمی کی ضیافت کی گئی، کھانے میں زہر ملایا گیا اور مہمان اپنی لاعلمی کی وجہ سے زہر کھا گیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔[3] فقہاء حنفیہ کے یہاں بعض ایسی جزئیات ملتی ہیں جن سے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسموم غذا کھانے سے موت واقع ہو جائے تب بھی اس پر کوئی ذمہ داری نہیں[4] لیکن ایسی جزئیات کی بابت سمجھنا چاہیے کہ فقہاء نے ان صورتوں کا حکم بیان کیا ہے جب خود میزبان کو بھی کھانے کے مسموم ومہلک ہونے کی اطلاع نہ ہو، ورنہ باوجود علم واطلاع اور قصد وارادہ کے ایسے شخص کو بری الذمہ قرار دینا ناقابل قیاس ہے۔

حنفیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قاتل متسبب پر دیت واجب ہوتی ہے۔ "واما القتل بسبب .... اذا تلف فيه آدمی الدية على العاقلة۔"[5] .... اور قتل سے کم تر نقصان ہوا ہو تب بھی اس پر ضمان

[1] المغنی: ۲۱۲/۸ [2] الفقه على المذهب الاربعه: ۴۵/۵، ۲۴۴ [3] حواله سابق، المغنی: ۲۱۲/۸
[4] دیکھئے: السراجيه: ۱۱۶ [5] فتح القدير: ۲۱۴/۱۰

واجب ہوتا ہے اگر اس میں اس کی تعدی کو دخل ہو[1] لہٰذا اگر مریض کے اس عمل کی وجہ سے دوسرے شخص کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ اگر موت واقع نہ ہوئی بلکہ صحت کو شدید نقصان پہنچا تو مناسب تاوان واجب ہوگا۔ اور علاوہ اس کے حکومت اس کی مناسب سرزنش بھی کرے گی۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"اذا سقی انسانا شرابا مسموما فمات فعلیه التعزیر."[2]

ترجمہ: "کسی انسان کو زہرناک مشروب پلا دیا اور موت واقع ہوگئی تو اس پر تعزیر واجب ہوگی۔"

اگر مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ نہیں تھا، لیکن اس اثر و نتیجہ سے واقف تھا تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کوئی انسان کے ضرر کا باعث بنے تو اس کے اسباب و محرکات کچھ بھی ہوں۔ نقصان کی تلافی اس کی ذمہ داری ہے۔ فقہاء کے یہاں اس طرح کی بے شمار نظائر ہیں، بطور نمونہ ایک دو ذکر کی جاتی ہیں:

"لووضع فی الطریق جمرافا حترق به شیٔ کان ضامنا"

ترجمہ: "اگر راستہ میں چنگاری رکھ دی اور اس سے کوئی چیز جل گئی تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔"

"لو سقط من أیدیهم آجر أو حجارة أو خشب فأصاب إنسانا فقتله فانه یجب الدیة علی عاقلة من سقط ذالك من یده وعلیه الکفارة."[3]

ترجمہ: "اگر ہاتھوں سے پختہ اینٹ یا پتھر یا لکڑی گر گئی اور کسی انسان کو جا لگی اور اس کی موت واقع ہوجائے، تو جس کے ہاتھوں وہ چیز گری ہے اس کے عاقلہ پر دیت اور خود اس پر کفارہ واجب ہوگا۔"

"وکذا اذا صب الماء فی الطریق فعطب به انسان أو دابة وکذا اذا رش الماء أو توضأ."[4]

ترجمہ: "اسی طرح راستہ میں پانی بہائے اور اس سے انسان یا جانور ہلاک ہوجائے یا پانی کا چھڑکاؤ کیا ہو یا وضو کیا ہو (تو ایسا کرنے والا ضامن ہوگا)"

اور چوں کہ خون دینے والا اپنے اس فعل کے اثر اور منفی و مضر نتیجہ سے واقف تھا، اس لئے گناہ گار بھی ہوگا۔

ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح

(جواب: سوال ۵)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک نکاح بھی ان معاملات میں ہے جو عیب کی وجہ سے فسخ کیا جاسکتا ہے

---

[1] حوالہ سابق: ۳۳۰/۱۰ [2] الفتاوی السراجیہ: ۱۴۳ [3] هندیه: ۴۲/۶، ۴۱ [4] هدایه مع الفتح: ۳۱۰/۱۰

اگر نکاح کے بعد شوہر میں ایسا عیب پیدا ہو یا نکاح کے وقت موجود تھا لیکن عورت کو مطلع نہیں کیا گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ جن عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق دیا گیا ہے گو ان کی تفصیلات کی بابت اختلاف ہے۔ تاہم بنیادی طور پر وہ دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو جنسی اعتبار سے ایک کو دوسرے کے لئے ناقابل انتفاع بنادیں۔ دوسرے وہ جو قابل نفرت ہوں اور ان کے متعدی ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے برص وجنون۔[1]

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک شوہر کے نامرد یا مقطوع الذکر ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہیں جس میں عورت تفریق کا مطالبہ کرسکے۔[2] امام محمد کے نزدیک جنون وبرص کی وجہ سے بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔[3] اور متاخرین حنفیہ نے بھی اس پر فتویٰ دیا ہے۔[4] عام طور پر اہل علم نے امام محمد سے عورت کے حق تفریق کو جنون، برص اور جذام تک محدود نقل کیا ہے، لیکن بعض نقول سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حصر وتحدید درست نہیں ہے علامہ کاسانی کا بیان ہے:

"خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط للزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح."[5]

تَرجَمَہ: "نکاح کے لازم ہونے کے لئے ایسے عیوب سے شوہر کا خالی ہونا ضروری ہے کہ جن عیوب کے رہتے ہوئے اس کے ساتھ ضرر اٹھائے بغیر عورت نہ رہ سکتی ہو، جیسے جنون، برص، کوڑھ کہ ان امراض کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔"

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وقال محمد ترد المراة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة."[6]

تَرجَمَہ: "امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: اگر شوہر میں ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ عورت اس کے ساتھ نہیں رہ سکتی تو عورت نکاح رد کرسکتی ہے، اس لئے کہ عورت کے لئے اس صورت میں اپنا حق وصول کرنا دشوار ہوجائے گا لہٰذا یہ قطع ذکر اور نامردی کا سا عیب شمار ہوگا۔"

گویا امام محمد کے نزدیک ہر متعدی اور قابل نفرت مرض کی بناء پر عورت مطالبۂ تفریق کرسکتی ہے۔ اور یہی

---

[1] دیکھئے: الشرح الصغير: ٢/٧٠، ٤٦٩، سبل السلام: ١/١٣٤، كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ٤/١٨٠

[2] هدايه: ٢/٤٠١ [3] البحرالرائق: ٤/١٢٦ [4] هنديه: ٦/١٣٤ [5] بدائع الصنائع: ٢/٣٢٧

[6] تبيين الحقائق: ٣/٢٥

شریعت کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ اور اس کے اصول و مقاصد اور روح وقواعد کے مطابق ہے۔[1] ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں ہے جن کی وجہ سے عورت کو حق تفریق حاصل ہوتا ہے کیوں کہ یہ برص وجذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چوں کہ جنسی ربط بھی اس مرض کی منتقلی کا ایک اہم سبب ہے اس لئے ایڈز کا مریض شوہر اس کی بیوی کے حق میں نامرد ہی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ داعیہ نفس کی تکمیل نہیں کر سکتی۔ لہٰذا عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

ایڈز کی بناء پر حمل کا اسقاط

(جواب: سوال ٦)

حمل کے دو مرحلے ہیں ۱۲۰ دنوں کے بعد جب کہ روح پیدا ہو چکی ہے، اس سے پہلے جب کہ روح پیدا نہیں ہوئی ہے۔ روح پیدا ہو چکی ہے تو گو بچہ کے ایڈز سے متاثر ہونے کا اندیشہ ہو، پھر بھی اسقاط جائز نہیں۔ کہ نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کے حرام ہونے پر اجماع واتفاق ہے۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

"اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين."[2]

ترجمہ: "اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے۔"

اور شیخ احمد علیش مالکی فرماتے ہیں:

"التسبب في اسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم اجماعا وهو من قتل النفس."[3]

ترجمہ: "روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کے ذرائع اختیار کرنا بالاجماع حرام ہے اور یہ قتل نفس کے حکم میں ہے۔"

روح پیدا ہونے سے پہلے عذر کی بناء پر اسقاط کی گنجائش ہے۔ فقہاء نے عذر کی مثال دی ہے کہ ابھی شیر خوار بچہ ماں کی گود میں ہو اور باپ میں اتنی استطاعت نہ ہو کہ کسی اور عورت سے دودھ پلوا سکے۔ تو اس نومولود بچہ کی غذائی ضرورت کے تحت حمل ساقط کرا سکتا ہے تا کہ دودھ بند نہ ہو۔[4] بچہ کا موروثی طور پر ایڈز جیسی بیماری کے ساتھ پیدا ہونا ظاہر ہے کہ اس سے شدید تر عذر ہے۔ اس لئے ۱۲۰ دنوں سے کم کا حمل ساقط کرایا جا سکتا ہے اور عورت شوہر اور محکمہ صحت تینوں ہی اس کے مجاز ہیں۔

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، دوم: ص ۷۰۔۱۵۸ مذکورہ بحث اسی کی تلخیص ہے۔

[2] فتاوی ابن تیمیه: ۳۱۷/٤ [3] فتح العلي المالك: ۳۹۹/۱ [4] ردالمحتار: ۳۸۰/۲

ایڈز کے مریض بچوں کی تعلیم کا مسئلہ

(جواب: سوال ۷)

اگر کسی سماج میں ایڈز کے مریض بچوں کی کثرت ہوجائے تب تو مناسب ہے کہ حکومت اور رفاہی ادارے ایسے معذوروں کے لئے علیحدہ درس گاہیں قائم کریں۔ ''موسوعہ فقہیہ'' کے مؤلفین نے جذام کے مریضوں کے بارے میں فقہاء کی رائے اس طرح نقل کی ہے:

"واذا كثر عدد الجذمى فقال الاكثرون يومرون ان ينفردوا عن مواضع الناس ولايمنعون عن التصرف فى حوائجهم."[1]

تَرجَمہ: ''اگر جذامیوں کی تعداد بڑھ جائے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ ان کو لوگوں سے علیحدہ رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ البتہ ان کو ان کی ضروریات کی بابت تصرف سے منع نہیں کیا جائے گا۔''

ظاہر ہے ان کو عوامی مقامات سے الگ رکھنا اسی وقت ممکن ہوسکے گا جب ان کے لئے الگ درس گاہیں ہوں۔

جہاں اس قسم کے ایک دو مریض ہوں، وہاں عمومی اسکولوں میں ان کا داخلہ کیا جائے گا، البتہ دیگر طلبہ کو اس کے مرض اور احتیاطی تدابیر سے واقف کرادینا ضروری ہوگا۔ بہر حال محض اوہام اور اندیشہ ہائے دور دراز کی وجہ سے ان کو تعلیم سے محروم نہیں رکھا جائے گا۔

والدین کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۸)

والدین، اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ شریعت نے بیمار افراد کے ساتھ جس رحم دلانہ سلوک، محبت وشفقت اور رعایت کا حکم دیا ہے۔ اس کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے اور مریض کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے کہ وہ اپنے آپ میں جینے کا حوصلہ پاسکے۔

کیا ایڈز اور اس جیسی بیماریاں مرض موت ہیں؟

(جواب: سوال ۹)

مرض موت کی تعریف کے سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں اور ان میں خاصا فرق وتفاوت پایا جاتا ہے۔[2]

[1] الموسوعة الفقهيه: ۱۳۰/۱۵ [2] دیکھئے: فتح القدير: ۱۵۱/٤

حصکفی نے لکھا ہے کہ بیماری یا کسی اور وجہ سے اس کی ہلاکت یقینی ہو اور وہ گھر سے باہر نکل کر اپنی ضروریات خود پوری کرنے سے قاصر ہو[1] فقیہ ابواللیث سے منقول ہے کہ وہ مرض موت کے تحقیق کے لئے فریش ہونے کو ضروری قرار نہ دیتے تھے، اس بات کو کافی سمجھتے تھے کہ عام طور پر یہ بیماری ہلاکت تک منتج ہوتی ہو، شامی نے اس کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ صدر شہید کا فتویٰ بھی اسی پر تھا اور یہی امام محمد کے کلام سے ہم آہنگ ہے۔ پھر اس رائے کے حق میں بعض اور مؤیدات بھی نقل کئے ہیں[2] البتہ ایسے امراض جو عام طور پر طویل المدت ہوا کرتے ہیں، وہ اسی وقت مرض موت شمار ہوں گے جب کہ ان میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہو، اگر وہ ایک خاص حد پر آکر رک گیا اور سال بھر بھی اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوا تو یہ مرض موت شمار نہیں کیا جائے گا، درمختار میں ہے:

"المقعد والمفلوج والمسلول اذا تطاول ولم يقعد فى الفراش كالصحيح ثم رمز شح حدالتطاول سنة، وفى القنية المفلوج والمسلول والمقعدمادام يزداد كالمريض." [3]

ترجمہ: "اپاہج، مفلوج، سل زدہ کا مرض طول پکڑ لے اور فریش نہ ہوا ہو تو صحت مند کی طرح ہے، پھر شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ مرض کے طویل ہونے کی حد ایک سال ہے اور قنیہ میں ہے کہ مفلوج، سل زدہ کا مرض جب تک بڑھتا رہے وہ مریض موت ہی کے حکم میں ہے۔"

اب ان توضیحات کی روشنی میں ایڈز، طاعون اور کینسر وغیرہ امراض کا حکم یہ ہوگا کہ اگر بیماری ناقابل علاج ہے اور طبی اصول تحقیق کے مطابق مرض میں اضافہ کا سلسلہ جاری ہے، تو یہ مرض موت ہی کی کیفیت ہے اور اگر ایک سطح پر آکر مرض رک گیا ہے اور سال بھر سے یہی کیفیت ہے تو موجودہ صورت حال میں یہ مرض موت متصور نہیں ہوگا۔

ترکہ، اقرار، وصیت اور طلاق وغیرہ احکام وتصرفات جو مرض موت سے متاثر ہوتے ہیں، میں اسی اصول کے احکام جاری ہوں گے۔

طاعون زدہ علاقہ میں آمد ورفت پر پابندی

(جواب: سوال ۱۰)

حکومت کا اس طرح کی پابندی لگانا درست ہے اور آپ ﷺ کے اس ارشاد کے مطابق ہے جو حضرت سعد اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے منقول ہے کہ:

---

[1] الدرالمختار مع الرد: ۵۲۰/۲ [2] الردمع الدر: ۵۲۰/۲، ۲۱ [3] الدرالمختار: ۵۶۱/۲، نیز دیکھئے: هنديه: ۴۶۳/۱

"اذا سمعتم بالطاعون فی أرض فلا تدخلوها وان وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها."[۱]

تَرجَمَہ: "جب تم کسی سرزمین میں طاعون کی اطلاع پاؤ تو داخل نہ ہو، اور اگر جہاں تم ہو وہیں طاعون پھوٹ پڑے تو اس مقام سے باہر نہ جاؤ۔"

جب اسباب کے درجہ میں ان امراض کا متعدی ہونا ثابت ہے تو صحت عامہ کی حفاظت کے لئے اس قسم کی تدابیر از قبیل واجبات ہیں۔ طاعون وجذام اور اس سلسلۂ میں احتیاط وتوکل کے موضوع پر امام غزالی اور حافظ ابن قیم رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالیٰ نے اسرار شریعت کے رمز شناس اور فن طب کے غواص وشناور کی حیثیت سے جو کلام کیا ہے۔ وہ اس باب میں خضر طریق ہے۔ امام غزالی کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر کے لوگوں کو باہر جانے سے اس لئے روکا گیا ہے کہ وہاں جو لوگ بہ ظاہر صحت مند نظر آتے ہیں، ان کا بھی طاعون سے متاثر ہونا بعید نہیں کیوں کہ ابتدائی مرحلہ میں بیماریوں کا اثر ظاہر نہیں ہو پاتا' اب یہ دوسری جگہ آمد و رفت کریں تو بیماری متعدی ہوسکتی ہے۔[۲] ابن قیم نے باہر سے اس شہر میں داخلہ کی ممانعت پر جو حکمتیں بیان فرمائی ہیں، ان میں ایک یہی ہے کہ مجاورت اور اختلاط ایسی بیماریوں کو پروان چڑھاتی ہے، اس لئے جو لوگ باہر ہیں اور صحت مند ہیں، ان کا اپنی صحت کو ناحق خطرہ میں ڈالنا مناسب نہیں۔[۳]

گو شارحین حدیث کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حدیث میں مذکور ممانعت واجب کے درجہ میں ہے یا ممانعت تنزیہی ہے؟ اور بہ قول حافظ ابن حجر و بغوی یہ ممانعت واجب کے درجہ میں نہیں ہے[۴] اور یہی بات اس اصول سے ہم آہنگ بھی ہے کہ جہاں ممانعت کسی شرعی قباحت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ طبی اور طبعی مصلحت کے تحت ہو، جس کو اصولیین "نہی ارشاد" کہتے ہیں، وہاں حرمت متصور نہیں ہوتی لیکن چوں کہ یہاں اس شخص کے فعل سے عمومی صحت وبیماری متعلق ہوگئی ہے اور حکومت کو مفاد عامہ کی رعایت کرتے ہوئے بعض خصوصی پابندیاں عائد کرنے کا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے بڑھتے ہوئے گراں فروشی کے رجحان کو روکنے کے لئے "تسعیر" (نرخ متعین کرنے) کی اجازت دی ہے[۵] اس لئے یہاں بھی صحت عامہ کی حفاظت کے لئے حکومت اس طرح کی پابندیاں عائد کرسکتی ہے یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ اس ممانعت کو حرمت کا درجہ حاصل نہ ہو، مگر ابن حجر رَحِمَهُاللّٰهُ تَعَالیٰ نے اکثر اہل علم سے اس کی حرمت نقل کی ہے۔[۶] ایسی صورت میں یہ پابندی صرف حکومت ہی کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ شریعت کی طرف سے بھی ہوگی۔

---

[۱] بخاری: ۸۵۲/۲ باب مایذ کرفی الطاعون [۲] احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۷۸/۱۲

[۳] الطب النبوی: ۳٤ [۴] فتح الباری: ۱۷۸/۱۰ [۵] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۳/٥ [۶] فتح الباری: ۱۸۹/۱۰

ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں آنا اور وہاں سے جانا

(جواب: سوال۱۱)

طاعون زدہ شہر میں جن لوگوں کا مریض طاعون ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے ان کا تو بہر حال دوسری جگہ جانا جائز نہیں۔ البتہ صحت مند لوگوں کا اس شہر سے باہر جانا اگر ازراہ فرار نہ ہو، بلکہ کسی اور ضرورت و مصلحت کے تحت ہو تو جائز ہے۔ اسی طرح جو لوگ باہر ہوں اور کسی خاص ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا چاہیں، ان کے لئے بھی اجازت ہے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وفی هذه الا حأديث منع القدوم على بلد الطاعون ومنع الخروج منه فرارامن ذالك. اما الخروج لعارض فلا باس به وهذا الذى ذكر ناه هو مذهبنا ومذهب الجمهور قال القاضى هو قول الا كثرين."[1]

تَرْجَمَہ: "ان احادیث میں طاعون زدہ شہر میں داخلہ اور وہاں سے راہ فرار اختیار کرنے کی ممانعت ہے۔ اگر کوئی اور عذر پیش آ جائے اور اس کی وجہ سے نکلے تو حرج نہیں۔ یہ بات جو ہم نے ذکر کی ہے ہمارا (شوافع) مذہب بھی ہے اور جمہور کا بھی، اور قاضی کا بیان ہے کہ یہی اکثر حضرات کی رائے ہے۔"

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے:

"واتفقوا على جواز الخروج لشغل وغرض غير الفرار."[2]

علامہ مرتضیٰ زبیدی کا بیان ہے:

"واتفقوا على جواز الخروج لشغل وغرض غير الفرار."[3]

تَرْجَمَہ: "طاعون سے فرار کے سوا کسی اور مقصد کے تحت طاعون زدہ شہر سے نکلنے کے جائز ہونے پر سبھوں کا اتفاق ہے۔"

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر طاعون زدہ شہر سے نکلنے میں خالصتاً کوئی اور مقصد ہو، فرار بالکل پیش نظر نہ ہو۔ مثلاً سفر کی تیاری پہلے سے کر چکا تھا کہ اتفاق سے طاعون پھوٹ پڑا تب تو اتفاق ہے کہ سفر میں کوئی قباحت نہیں، البتہ اگر سفر کا مقصد تو کچھ اور ہو لیکن ضمنی طور پر یہ خیال بھی ہو کہ اسی بہانہ اس طاعون زدہ شہر سے بھی راحت نصیب ہوگی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو مباح قرار دیا ہے "طاعون

---

[1] شرح مسلم: ۲۲۸/۲ [2] حوالہ سابق: ۲۲۹/۲ [3] اتحاف السادة المتقين: ۲۸۱/۱۲

عمواس'' کے موقع سے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی سرحد شام سے واپسی کو اسی پر محمول کیا گیا ہے۔[۱]

جہاں تک طاعون زدہ شہر میں کسی ضرورت کے تحت واپسی کی بات ہے تو یہ بہ درجہ اولیٰ جائز ہوگا، اس لئے کہ اب اس کی واپسی سے دوسروں کی صحت کو خطرہ نہیں ہے بلکہ اپنے اہل وعیال کے خیال سے وہ اپنی صحت کو خطرہ میں ڈال کر ایثار سے کام لے رہا ہے، خاص طور پر طبی کارکنان اور ریلیف کے لوگ جو مریضوں کی مدد کے لئے شہر میں داخل ہوں۔ عنداللہ ماجور بھی ہوں گے۔ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی اس مقصد سے شہر میں آنے کو مستحب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ:

''لا ينهى عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على رجاء دفع ضرر عن كيفية المسلمين.''[۲]

تَرْجَمَۃ: ''طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے سے منع نہیں کیا جائے گا کہ یہ عام مسلمان جس ضرر میں مبتلا ہیں، ان کو بچانے کی امید پر اپنے لئے ایک موہوم نقصان کے خطرہ کو گوارا کرنا ہے۔''

محور سوم...... شرعی مصلحتوں کی بناء پر غیبت

اس میں شبہ نہیں کہ شریعت میں غیبت، چغلخوری اور مسلمانوں کے عیوب اور کوتاہیوں کا اظہار بدترین گناہ اور شدید معصیت ہے اور ستر وراز پوشی اسی قدر مطلوب وپسندیدہ ہے۔ لیکن اصل میں یہ احکام مقاصد ونتائج کے تابع ہیں۔ اگر کسی درست شرعی مصلحت کے تحت غیبت اور افشاء راز کی حاجت پڑ جائے تو پھر یہی عمل کبھی جائز اور کبھی بہ تقاضاء مصلحت واجب بھی ہوجاتا ہے، اس لئے محدثین نے جہاں غیبت کی شناعت پر عنوان باندھا ہے، ان مواقع کی بھی نشاندہی فرمائی ہے جن میں غیبت جائز ہوتی ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

''باب مايجوز من اغتياب اهل الفساد والريب.''[۳]

تَرْجَمَۃ: ''اہل فساد وریب کی غیبت جائز ہونے کا بیان۔''

اور پھر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے حاضری کی اجازت چاہی، تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایک طرف ازراہ اخلاق وطبعی ملاطفت ونرم خوئی اس کو باریابی کی اجازت بھی مرحمت فرمائی اور دوسری طرف ام المؤمنین حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا سے اس کی بابت یہ بھی فرمایا کہ خاندان کا بدترین شخص ہے ''بئس اخوالعشيرة.''[۴] اس کے علاوہ ثابت ہے کہ حضرت ہند رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا بنت عتبہ نے

---

[۱] فتح الباری: ۱۸۸/۱۰ [۲] احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۸۰/۱۲

[۳] بخاری: ۸۹۱/۲، باب لم یکن النبی فاحشا ولا متفحشا [۴] حوالہ سابق

آپ ﷺ سے اپنے شوہر حضرت ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جانب سے نفقہ میں تنگی برتنے کی شکایت کی، اور آپ ﷺ نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی۔[1] حضرت فاطمہ بنت قیس نے دو اشخاص سے آئے ہوئے پیام نکاح کی بابت استفسار کیا تو آپ ﷺ نے اس کو قبول نہ کرنے کا مشورہ دیا اور ان کی کمزوریوں کا ذکر فرمایا[2] حضرات صحابہ کرام سے بھی کسی مصلحت یا اصلاح کے لئے بعض لوگوں کی خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر کرنا ثابت ہے۔

اس لئے فقہاء نے ازالہ ظلم، دفع ضرر اور کسی جائز شرعی مصلحت کے حصول کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے[3] میں صرف حافظ ابن حجر کی ایک مختصر، اصولی اور جامع تحریر نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

"قال العلماء: تباح الغيبة فی كل غرض صحيح شرعاحيث يتعين طريقاالی الوصول اليه بها، كالتظلم والا ستعانه علی تغيير المنكر، والاستفتاء والمحاكمة والتحذيرمن العشر ويدخل فيه تجريح الرواة والشهودواعلام من له ولاية عامة بسيرة من هوتحت يده وجواب الاستشارة فی نكاح اوعقدمن العقود وكذامن رای متفقها يترددالی مبتدع اوفاسق ويخاف عليه الاقتداء به وممن تجوز غيبتهم من يتجاهر بالفسق اوالظلم اوالبدعة."[4]

تَرْجَمَہ: "علماء نے کہا ہے کہ ہر ایسے مقصد کے لئے غیبت جائز ہے جو شرعاً درست ہو اور اس کے سوا اس مقصد کے حصول کا کوئی اور راستہ نہ ہو، جیسے: ظلم کی مدافعت، اصلاح منکرات میں مدد حاصل کرنا، فتویٰ دریافت کرنا، قاضی کے یہاں مقدمہ لے جانا، دوسروں کو کسی کے شر سے بچانا، اسی میں یہ بھی داخل ہے کہ راویوں اور گواہان پر جرح کی جائے، ذمہ داروں کو ان ماتحتوں کے حالات سے باخبر کیا جائے، نکاح یا کسی اور معاملہ سے متعلق مشورہ خواہ کو مشورہ دیا جائے، کسی طالب علم کو بدعتی یا فاسق شخص کے پاس آمدورفت کرتے دیکھا جائے اور اس کے اس سے متاثر ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کو آگاہ کردیا جائے، نیز جو لوگ علانیہ ظلم وفسق یا بدعت میں مبتلا ہوں، ان کی غیبت کرنا بھی جائز ہے۔"

اب غیبت اور افشاء راز سے متعلق اسی اصول کی روشنی میں ان سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

جب ڈاکٹر کے لئے مریض کا عیب ظاہر کرنا جائز ہے

(جواب: سوال ۱)

اگر لڑکی کے لوگوں نے معالج سے اس عیب کی بابت دریافت نہیں کیا، تب بھی معالج کے لئے لڑکی والوں

[1] بخاری: ۸۰۸/۲، دیوبند [2] مسلم: ۴۸۳/۱

[3] دیکھئے: خلاصة الفتاوی: ۳۷٦/٤، ردالمحتار: ۲٦۳/٥، شرح مسلم للنووی: ۳۲۲/۲ [4] فتح الباری: ٤۷۲/۱۰

کو اس کی اطلاع کر دینا جائز ہے، کیوں کہ اس سے ایک طرف وہ دھوکہ سے محفوظ رہیں گے اور دوسری طرف مرد بھی آئندہ زندگی کی ناخوش گواری اور باہمی ناچاقی کی ابتلاء سے محفوظ رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے استمزاج وطلب مشورہ کی قید لگائے بغیر بھی مطلق اس مقصد کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

"فتباح غيبة مجهول ومتظاهر بقبيح ولمصاهرة الخ."[1]

تَرجَمہ: "نامعلوم اور علانیہ برائیوں میں مبتلاء شخص کی، نیز رشتہ کی بابت غیبت جائز ہے۔"

پس اگر لڑکی کے لوگوں نے اس بابت استفسار کیا تب تو صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب ہوگا اور حقائق کو چھپائے تو یہ خود بھی دھوکہ دہی کا گناہ گار ہوگا کیوں کہ کسی بھی مسلمان کو صحیح مشورہ دینا واجب ہے۔ امام نووی رقم طراز ہیں:

"ويجب على المشاور ان لايخفى حاله بل يذكر المساوى التى فيه بنية النصيحة."[2]

تَرجَمہ: "مشورہ دینے والے پر واجب ہے کہ صورت حال کو چھپائے نہیں، بلکہ جس کے متعلق مشورہ لیا جا رہا ہو، بہ نیت خیر خواہی ان کی برائیاں ذکر کر دے۔"

(جواب: سوال ۲)

چوں کہ اس صورت میں افشاء راز سے نہ صرف ایک مسلمان بلکہ ایک مسلمان خاندان کو شر سے بچانا ہے، اس لئے اس صورت مین بھی معالج کے لئے افشاء راز جائز ہے۔

(جواب: سوال ۳)

اس صورت میں بھی دوسرے فریق کے دریافت کرنے پر صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب، ورنہ جائز ہے۔

(جواب: سوال ۵)

فقہ کے متفق علیہ اور مسلمہ قواعد میں سے جن پر نصوص اور آیات وروایات کی قوت وتائید بھی ہے۔ ایک یہ ہے کہ:

"يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام."[3]

---

[1] الدرالمختار: ۳۶۲/۵ [2] رياض الصالحين: ۵۸۱ باب مايباح من الغيبة

[3] الاشباه والنظائر لابن نجيم: ۸۷

چنانچہ معالج کی طرف سے صحیح اطلاع گوڈرائیور اور پائلٹ کے لئے باعث ضرر ہے۔ لیکن اس سے پہلو تہی کی صورت عام لوگوں کو جو شدید ضرر پہنچ سکتا ہے، وہ زیادہ قابل لحاظ ہے، لہٰذا ان حالات میں ڈاکٹر پر واجب ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس سے باخبر کردے۔

ناجائز بچہ کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ٦)

حدود و فحشاء کے بارے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ ممکن حد تک ستر اور پردہ داری افضل ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"والشهادة فى الحدود يخير فيها الشاهدبين الستر والاظهار لانه بين حسبتين اقامة الحد والتوقى عن الهتك والستر افضل." [۱]

ترجمہ: "حدود کی بابت شہادت کے معاملہ میں گواہ کو ستر اور اظہار کے درمیان اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ دو نیکیوں کے درمیان ہے، حد شرعی کا قائم کرنا، مسلمان کی ہتک عزت سے بچنا، البتہ ستر افضل ہے۔"

اور فقہاء کی یہ رائے خود آپ ﷺ کے ارشاد پر مبنی ہے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

"من ستر مسلما ستره الله فى الدنيا والاخرة." [۲]

ترجمہ: "جس نے کسی مسلمان کی برائی کا ستر کیا، اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کا ستر کرے گا۔"

دوسری طرف حیات انسانی کا تحفظ و بقاء جس درجہ اہم ہے، وہ بھی محتاج اظہار نہیں کہ کسی اجنبی کی جان بچانے کے لئے ضرورت پڑے تو نماز کا توڑنا بھی واجب ہے [۳] ....اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ:

"ينبغى للملتقط اذا كان لايريد الا نفاق من مال نفسه ان يرفع الامر الى الامام." [۴]

ترجمہ: "جو کسی گم شدہ کو پائے تو اگر اپنے مال سے اس کے اخراجات ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو تو معاملہ کو حاکم کے سپرد کردینا چاہیے۔"

---

[۱] هدايه مع الفتح: ٣٦٧/٧ [۲] دیکھئے: نصب الرايه: ٧٩/٤، بحواله: بخارى ومسلم

[۳] هنديه: ١٠٩/١ [۴] خانيه: ٣٩٦/٣

پس ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اگر بچہ کی ماں کی شناخت اور اظہار کئے بغیر بچہ کے متعلق اطلاع دینا اور اس کی جان بچانا ممکن ہو تب تو ایسا ہی کرے اور سرکاری یا کسی ایسے غیر سرکاری ادارہ کو اس سے مطلع کر دے، جو ایسے بچوں کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہو، اور اگر اس بچہ کی پرورش اور بقاء اس کے بغیر ممکن نہ ہو کہ اس عورت کا راز فاش کیا جائے، تو پھر اس کے بارے میں اظہار جائز ہے کہ انسانی زندگی کا تحفظ بہر حال زیادہ اہم ہے۔

علاج بہ ذریعہ شراب

(جواب: سوال ۷)

یہ مسئلہ حرام اشیاء سے علاج کے جواز وعدم جواز سے متعلق ہے، گو متقدمین کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رائے تھا، لیکن متاخرین اور فقہاء معاصرین اب اس کے جواز پر متفق ہیں، بطور نمونہ زیلعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک عبارت نقل کی جاتی ہے:

"وفي النهاية: يجوز التداوي بالمحرم كالخمر والبول اذا اخبره طبيب مسلم ان فيه شفاء ولم يجد غيره من المباح مايقوم مقامه والحرمة ترتفع للضرورة فلم يكن متداويا بالحرام."[۱]

ترجمہ: "نہایہ میں ہے: حرام اشیاء جیسے شراب اور پیشاب سے علاج جائز ہے بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفاء کی خبر دی ہو اور اس کا کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو، کیوں کہ ضرورت کے موقع پر حرمت ختم ہوجاتی ہے۔ لہٰذا وہ حرام سے علاج کا مرتکب ہی نہیں ہوا۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اصحاب عرینہ کو اونٹ کا پیشاب ازراہ علاج پینے کی اجازت دینا[۲] اور حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سونے کی ناک بنوانے کی ہدایت فرمانا[۳] اس کے جائز ہونے کی واضح دلیل ہے۔ اس لئے خود شراب کے ذریعہ شراب نوشی کا علاج کرنا جائز ودرست ہے۔

مجرمین کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ۸)

اگر مریض اصلاح حال پر آمادہ نہ ہو تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے متعلقہ افراد، محکمہ جات یا حکومت کو اس کی اطلاع کر دینی چاہیے کہ گو اس سے اس شخص کی ایک ذاتی منفعت فوت ہو رہی ہے لیکن "دفع مفسدہ"

[۱] تبیین الحقائق: ۳۳/۶ [۲] ترمذی: ۲۱/۱ باب ماجاء في بول مايوكل لحمه [۳] ابوداؤد: ۵۸۱/۲

(برائی سے بچانے) کو "جلب منفعت" (نفع حاصل کرنے) پر ترجیح حاصل ہے۔

بے گناہ شخص کی براءت کے لئے اظہار حقیقت

(جواب: سوال ۹)

شہادت دینا فرض ہے، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

"لاتکتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اٰثم قلبه." [1]

تَرجَمہ: "گواہی کو نہ چھپایا کرو، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گناہ گار ہے۔"

یہ فرضیت دو صورتوں سے متعلق ہے۔ ایک اس وقت جب مدعی گواہی دینے کا مطالبہ کرے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"ولايسعهم كتمانها اذا طالبهم المدعى." [2]

تَرجَمہ: "مدعی کے مطالبہ کے بعد گواہی چھپانے کی گنجائش نہیں۔"

دوسرے گو اس سے گواہی دینے کی خواہش نہ کی جائے اور نہ فریق کو اس کا گواہ ہونا معلوم ہو، مگر وہ جانتا ہو کہ اگر اس نے گواہی نہ دی تو ایک شخص حق سے محروم ہو جائے گا یا ناحق ماخوذ ہو جائے گا۔ بابرتی کے الفاظ ہیں:

"ويعلم الشاهد انه ان لم يشهد يضيع حقه فانه يجب عليه الشهادة." [3]

تَرجَمہ: "گواہ کو معلوم ہو کہ اگر اس نے گواہی نہیں دی تو اس کا حق ضائع ہو جائے گا، تو ایسی صورت میں اس پر گواہی واجب ہے۔"

لہٰذا ایسی صورت میں کہ ڈاکٹر ہی کی گواہی پر ایک بے قصور شخص بری الذمہ ہوسکتا ہے۔ ڈاکٹر کے لئے راز داری سے کام لینا جائز نہیں اور حقیقت حال کا اظہار واجب ہے۔

(جواب: سوال ۱۰)

اہل خانہ کو صحیح صورت حال سے مطلع کر دینا چاہیے، تفصیل محور: ۲ کے جواب میں گذر چکی ہے۔

هذا ما عندی والله أعلم بالصواب.

---

[1] البقرة: ۲۸۳ [2] هدايه مع الفتح: ۳٦٥/۷

[3] عنايه مع الفتح: ۳٦٦/۷، نیز دیکھئے: فتح القدير: ۳٦٥/۷ كتاب الشهادات

اعضاء کی پیوند کاری

> ''مورخہ یکم تا ۳/ اپریل ۱۹۸۹ء کو ہمدرد یونیورسٹی دہلی میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا پہلا سمینار منعقد ہوا۔ اس سمینار میں تین موضوعات زیر بحث تھے۔ جن میں ایک مسئلہ اعضاء کی پیوند کاری کا بھی تھا۔ اسی موقع سے سمینار میں یہ تحریر پیش کی گئی..... اس سمینار میں تو اس مسئلہ پر کوئی بات طے نہ ہوسکی، لیکن آئندہ سمینار منعقدہ ۸/ تا ۱۱/ دسمبر ۱۹۸۹ء (جامعہ ہمدرد دہلی) میں قریب قریب اتفاق رائے سے اس مسئلہ پر علماء نے وہ فیصلہ کیا جس کا ذکر مقالہ کے آخر میں موجود ہے۔''

❶ انسانی جسم میں ازراہ علاج جمادات یا انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات کے اعضاء کی پیوندی کاری ان امور میں سے ہے جن کے جواز میں کوئی کلام نہیں، اس میں گو اختلاف ہے کہ انسان خود اپنے جسم کے کٹے ہوئے اور علیحدہ شدہ حصہ کی دوبارہ اپنے جسم میں پیوند کاری کرسکتا ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ جسم کا جو حصہ جسم سے کٹ گیا ہے اب اس کو دفن کیا جانا واجب ہے، اس کے دوبارہ استعمال میں اس سے انحراف پایا جاتا ہے:

''فاذا انفصل استحق الدفن ككله والا عادة صرف له عن جهة الاستحقاق.''

تَرجَمہ: ''پس جب کہ کوئی جزء بدن سے جدا ہوگیا تو وہ مستحق دفن ہوگیا جیسے کل بدن اور اس جزء کو دوبارہ استعمال کرنا اس کو اس کے حق سے روکنا ہے۔''

امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنے جزء سے انتفاع از قبیل اہانت نہیں ہے:

''ولا اهانة في استعمال جزء منه.''[1]

تَرجَمہ: ''اپنے جزء کے استعمال میں اس کی توہین نہیں ہے۔''

لیکن اس باب میں فتویٰ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی کی رائے پر ہے اور عام طور پر فقہاء نے اس کو جائز ہی رکھا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۳۲/۵

قائلین کی دلیل

❷ اصل مسئلہ ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری کا ہے، جن حضرات نے اعضاء کی پیوند کاری کو بھی ضرورۃً جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق ''ضرورت'' کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں (الضرورات تبیح المحظورات) یا یہ قاعدہ کہ مشقت پیدا ہوجائے تو یسر وآسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے (المشقة تجلب التيسير) اور خود ان قواعد میں قرآن مجید کی وہ آیات پیشِ نظر ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے، یا حالتِ اکراہ میں کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

مانعین کی دلیل

❸ جن لوگوں نے اعضاء کی پیوند کاری سے منع کیا ہے گو انہوں نے اس کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، انسان کے علیحدہ شدہ اعضاء کا ناپاک ہونا، حرام ہونا، انسان کا خود اپنے جسم کا مالک نہ ہونا اور اللہ کی طرف سے اپنے وجود کا امین ہونا، لیکن یہ ساری دلیلیں وہ ہیں کہ خود فقہاء متقدمین نے مختلف جزئیات میں انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے ان تمام امور کی اباحت کو قبول کیا ہے، ناپاک وحرام اشیاء سے علاج کی اجازت بھی دی ہے اور اپنے جسم میں ایسے تصرف کی اجازت بھی دی ہے جو کسی نص صریح سے متعارض نہ ہو[1]۔

چنانچہ امام ابو یوسف نے ناپاک اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ "ادخل المرارة فی اصبعه للتداوی قال ابو حنيفة لا يجوز وعند ابی يوسف يجوزو عليه الفتوىٰ" ...... (از راہ علاج اپنی انگلی میں پت داخل کرے تو امام ابوحنیفہ نے فرمایا۔ ایسا جائز نہ ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے)

یہ مشہور مسئلہ ہے کہ صاحبین نے بطور علاج پیشاب کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

"وقالا لاباس بابوال الابل ولحم الفرس للتداوی."[2]

تَرْجَمَہ: ''صاحبین کے نزدیک از راہ علاج گھوڑے کے گوشت اور اونٹ کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں۔''

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"اکل خرء الحمام فی الدواء لاباس به."[3]

[1] البحرالرائق: ۸۱/۶ [2] ردالمحتار: ۲۱۶/۵ [3] الهنديه: ۳۵۵/۵

ترجمہ: ''دوا میں کبوتر کی بیٹ کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔''

یہیں سے معلوم ہوا کہ حرام اشیاء کا بھی علاجاً استعمال کرنا درست ہے، امام ابوحنیفہ نے گو حرام اشیاء سے علاج کو منع کیا ہے مگر فتویٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کے قول پر ہے، جو بعض احادیث کی بناء پر اس کو درست قرار دیتے ہیں، عالمگیری میں ہے۔

''یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتة للتداوی اذا اخبره طبیب مسلم ان شفائه فیه ولم یجد فی المباح مایقوم مقامه، وان قال الطبیب یستعجل شفائك فیه وجهان.''[۱]

ترجمہ: ''کسی مریض کو بطور علاج، مردار کھانا خون اور پیشاب کا پینا جائز ہے۔ بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب اس بات کی اطلاع دے کہ اس کے لئے اس میں شفاء ہے اور جائز چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہ ملے جو اس کی جگہ لے سکے، اور اگر طبیب کہے کہ اس کے ذریعہ جلد شفا ہوگی (گو دوسری مباح چیزوں سے بدیر صحت یابی متوقع ہو) تو ایسی صورت میں دو قول ہیں۔''

یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک صحابی کو سونے کی ناک بنانے کی اجازت دی۔ حالاں کہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے۔ اسی حدیث کی بناء پر فقہاء نے دانت وغیرہ میں سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

اصل علت جو مانعین کے پیش نظر ہے، وہ انسانی حرمت وکرامت کا تحفظ ہے، اکثر فقہاء نے انسانی اجزاء سے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے کہ انسان متاع خرید وفروخت بن جائے یہ اس کی شان تکریم کے خلاف ہے، کتب فقہ میں کثرت سے ایسی عبارتیں موجود ہیں، چند بطور نمونہ نقل کی جاتی ہیں:

''وشعر الانسان والانتفاع به ای لم یجزبیعه والانتفاع به لان الآدمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شئ من اجزائه مهانا مبتذلا.''[۲]

ترجمہ: ''یعنی انسان کے بال سے نہ انتفاع جائز ہے نہ اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ آدمی قابل تکریم ہے نہ کہ قابل صرف کوئی چیز، پس جائز نہیں ہے کہ اس کے اجزاء میں سے کسی بھی جزء کو ذلیل کیا جائے اور استعمال کیا جائے۔''

''ان شعر الآدمی لاینتفع به اکراما للانسان قیل: الانتفاع باجزاء الآدمی لم یجز لنجاسته و قیل للکرامة وهوالصحیح.''[۳]

[۱] الفتاوی الهندیه: ۳۵۵/۵ [۲] المبسوط: ۱۲۵/۱۵ [۳] المبسوط: ۱۲۵/۱۵

تَرجَمۃ: ''بے شک آدمی کے بال اس کی کرامت کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انتفاع اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی کرامت کی وجہ سے جائز نہیں، اور یہی صحیح ہے۔''

اور چوں کہ حرمت و کرامت میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں اس لئے نہ زندہ انسان کے اعضاء اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں نہ مردہ کے، اس سلسلہ میں سب سے واضح روایت وہ حدیث ہے کہ ''مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندگی میں اس شخص کی ہڈی کو توڑنا۔ ''کسر عظم المیت ککسر عظم الحی.''[1]

کیا پیوند کاری میں انسانی اہانت ہے؟

❹ اس مسئلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوند کاری کا طریقہ ''اہانتِ انسان'' میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان و مال کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

❺ پیوند کاری کے اہانتِ انسان ہونے کے سلسلہ میں یہ بات قبل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا لیکن کتاب وسنت نے تکریم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حدود مقرر نہیں کی ہیں اور اہلِ علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے، ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے مختلف فقہاء کے نقطۂ نظر پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قال الفقهاء ایضاً کل ماوردبه الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا فی اللغة یرجع فيه الی العرف کالحرز فی السرقة.''[2]

تَرجَمۃ: ''فقہاء نے کہا کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اس کے لئے شریعت میں کوئی ضابطہ ہے نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سرقہ میں حفاظت کا مصداق۔''

❻ پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی ایک حکم کو بہتر اور

[1] الفتاوی الهندیه: ۳۵٤/۵ [2] اصول الفقه الاسلامی: ۸۳۱/۲

درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اسی کو قبیح و نادرست امام ابواسحاق شاطبی فرماتے ہیں:

"والمتبد لة منها مايكون متبدلا فى العادة من حسن الى قبح و بالعكس مثل كشف الرأس فانه يختلف بحسب البقاع فى الواقع فهولذى المروات قبيح فى البلاد المشرقية وغير قبيح فى البلاد المغربية فالحكم الشرعى يختلف باختلاف ذالك فيكون عند أهل المشرق قادحاً فى العدالة وعند أهل المغرب غير قادح."[1]

تَرجَمۃ: "بعض چیزیں حسن سے قبح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس، جیسے سر کا کھولنا مشرقی ممالک میں قبح ہے مگر مغربی ممالک میں قبح نہیں ہے، اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہوجائے گا۔ چنانچہ اہلِ مشرق کے نزدیک سر کا کھولنا عدالت کے لئے نقصان دہ ہوگا اور اہل مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔"

پس جب اہانت واکرام کے متعلق شریعت نے متعین اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضرور ہے کہ ہر زمانہ کے عرف وعادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو۔ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین نہیں سمجھا جاتا اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دے دے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے اور نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہوجاتا ہے اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلہ میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ چیز ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے۔

پھر یہ بات کہ ایک انسان کے جسم کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاسکتا ہے، اب اس پر قریب قریب اتفاق ہوچکا ہے حالاں کہ جزء انسانی سے انتفاع کو مطلقاً توہین انسانی باور کیا جائے تو اسے بھی ناجائز ہونا چاہیے کہ جزء انسانی ہونے میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے، اس میں شبہ نہیں کہ بعض بزرگوں نے خون اور کسی عضو سے انتفاع میں فرق کیا ہے اور خون کو دودھ پر قیاس کیا ہے مگر یہ استدلال محل نظر ہے کیوں کہ دودھ انسانی جسم میں رکھا ہی اس لئے گیا ہے کہ وہ جسم سے خارج ہو اور اس کا استعمال ہو، بخلاف خون کے کہ اس کو جسم میں باقی رکھنے پر ہی حیات انسانی موقوف ہے، اس لئے خون دودھ کی نہیں بلکہ دوسری ٹھوس اور سیال

[1] الموافقات: ۲/۲۰۹، ۲۱۰

اجزاء انسانی کی نظیر ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی گو اعضاء کی پیوند کاری کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ بھی مطلقاً اجزاء سے انتفاع کو حرام نہیں کہتے اور اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی اجزاء انسانی کا استعمال ایسا بھی ہوسکتا ہے جو مستلزم اہانت نہ ہو، مفتی صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے کہ ''یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا چاہیے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بہ ضرورت وہ استعمال ناجائز نہیں[1]'' پس چوں کہ موجودہ زمانہ میں اجزاء انسانی سے انتفاع کے ایسے طریقے ایجاد ہوگئے ہیں جو مستلزم اہانت نہیں ہیں اور نہ عرف میں ان کو اہانت سمجھا جاتا ہے، اس لئے اصولی طور پر ان کو درست اور جائز ہونا چاہیے۔

تحفظ انسانی کے لئے اہانت محترم

۷ دوسرے فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقاء کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جاسکتی ہے، قرآن مجید کی حرمت انسانی اعضاء کی حرمت سے زیادہ صراحت کے ساتھ حدیث سے ثابت، یہاں تک کہ بے وضو قرآن مجید کو چھونا اور حالت جنابت میں پڑھنا بھی جائز نہیں، لیکن فقہاء نے از راہ علاج خون اور پیشاب سے بھی آیات قرآنی کو لکھنے کی اجازت دی ہے:

''والذی رعف فلایرقاء دمه فارا دان یکتب بدمه علی جبهته شیئاً من القرآن قال ابو بکر یجوز، وقیل له لو کتب له بالبول قال لو کان به شفاء لاباس به قیل لو کتب علی جلد میتة قال ان کان منه شفاء جاز.''[2]

تَرْجَمَہ: ''جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو، وہ اگر اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے تو ابوبکر کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ ان سے سوال کیا گیا اگر پیشاب سے لکھے تو کہا: اگر اس سے شفاء ہوتی ہو تو کوئی حرج نہیں، ان سے سوال کیا گیا: اگر مردار کے چمڑے پر لکھے تو کہا اگر شفاء ہوتی ہو تو جائز ہے۔''

علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، فرماتے ہیں:

''لو ان حاملا ماتت وفی بطنها ولد یضطرب فان کان غالب الظن انه ولد حی

[1] کفایت المفتی: ۱۴۳/۹ [2] خلاصة الفتاویٰ: ۳۶۱/٤

وهو فی مدة يعيش غالباً فانه يشق بطنها لان فيه احياء الادمی فترك تعظيم الادمی أهون من مباشرة سبب الموت."[1]

تَرْجَمَہ: "اگر کوئی حاملہ مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو جو حرکت کرتا ہو۔ اگر غالب ظن یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ایک انسان کی زندگی بچانا ہے اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی تعظیم وتکریم کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔"

ماں کی موت ہوجائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جارہا ہے۔ "لان ذالك تسبب فی احياء نفس محترمة بترك تعظيم الميت[2]"...... اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھاسکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھاسکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے۔ "وقال الشافعی وبعض الحنفية يباح وهو اولی لان حرمة الحی اعظم[3]" فقہاء حنابلہ میں ابوالخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے۔ "واختار ابو الخطاب ان له اكله."[4]

امام قرطبی لکھتے ہیں:

"ثم اذا وجد المضطر ميتة وخنزير او لحم ابن آدم اكل الميتة لانها حلال فی حال والخنزير وابن آدم لا يحل بحال ولا ياكل ابن آدم ولو مات قاله علماء ناوبه قال احمد وداؤد ...... وقال الشافعی يا كل لحم ابن آدم."[5]

تَرْجَمَہ: "جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے گا اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہوجاتا ہے۔ بخلاف خنزیر اور آدمی کے جو کسی حال میں حلال نہیں ہے نہ انسان کے لئے اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مرجائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے .... امام شافعی آدمی کا گوشت کھانے کو جائز لکھتے ہیں۔"

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس مسئلہ میں شوافع کی ہی رائے اختیار کی ہے کہ اگر اس سے بچ جانے کی

[1] تحفة الفقهاء: ۳/۳۴۳ [2] البحرالرائق: ۸/۲۰۵ [3] المغنی: ۹/۳۳۵ [4] حواله سابق
[5] الجامع لاحكام القرآن: ۲/۲۲۹

امید ہے تو کھالے ...... "الصحیح عندی ان لایاکل الادمی الا اذا تحقق ان ذلك ینجیه ویحییه."[1]

اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص مضطر کو مل جائے جس کا خون کسی جرم کی وجہ سے جائز ہے تو اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر اپنی زندگی کا تحفظ بھی جائز ہے[2] ...... اور ناقلین نے تو یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے جان بچانے کے لئے انبیاء کرام کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے "اباح الشافعی اکل لحوم الانبیاءؑ"[3] ...... معلوم ہوتا ہے کہ چوں کہ اس پر اہل علم نے گرفت کی اس لئے بعد کو فقہاء شوافع نے انبیاء کی میت کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیا، ابن نجیم لکھتے ہیں:

"قالوا یخرج مالو کان المیت نبیا فانه لایحل اکله للمضطر لا نه حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر."[4]

تَرْجَمَۃ: "انہوں نے کہا کہ اس سے نبی کی نعش مستثنیٰ ہے، اس کا کھانا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے نزدیک انبیاء کی نعش کی حرمت مضطر کی بھوک سے بڑھی ہوئی ہے۔"

بعض فقہی جزئیات سے شبہ

❾ زندہ انسانوں کے عضو کی منتقلی میں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے مکرہ (مجبور) کے لئے اس کو جائز قرار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی شخص کی اجازت سے بھی اس کے جسم سے کچھ حصہ کاٹ کھائے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما الفرع الذی لا یباح ولا یرخص بالا کراہ اصلا فهو قتل المسلم لغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا اوتاما وکذا قطع عضومن اعضائه ولو اذن له المکره علیه فقال للمکره افعل لا یباح له ان یفعل.[5]

تَرْجَمَۃ: "بہر حال وہ صورت (فرع) جو مباح نہیں ہے اور نہ اکراہ کی وجہ سے اس میں کسی بھی طرح رخصت دی جاتی ہے تو وہ ناحق کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے چاہے اکراہ ناقص ہو یا تام، اور ایسے ہی انسان کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹنا اگرچہ مکرہ علیہ اسے اجازت دیتے ہوئے کہہ دے کہ کاٹ لو، تو بھی کاٹنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔"

---

[1] حوالہ سابق [2] دیکھئے: المغنی: ۹/۳۳۵، قرطبی: ۲/۲۲۹ [3] المغنی: ۸/۶۰۲، طبع مکتبة الریاض الحدیثة، الریاض [4] الاشباہ والنظائر: ص ۸٤ [5] بدائع الصنائع: ۷/۱۷۷

اس لئے اگر مرنے والے کے اعضاء کی پیوند کاری کو جائز بھی قرار دیا جائے تو بھی اس بات کو جائز نہیں ہونا چاہیے کہ زندہ شخص کا عضو دوسرے شخص کو منتقل کیا جائے گو وہ خود اس پر رضا مند ہو۔ لیکن ضروری ہے کہ فقہاء کی اس طرح کی تعبیر کو ہم اس زمانہ میں موجود زمانہ کی تحقیق اور اکتشاف کے تناظر میں دیکھیں، پیوند کاری کے طریقے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا اندیشہ نہیں اور کسی کے جسم سے گوشت کاٹ کھانے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا قوی اندیشہ ہے۔ مثلاً اپنے اعضاء سے خود انتفاع درست ہے لیکن بعض فقہاء نے مضطر کے لئے خود اپنے جسم کے کسی حصہ سے گوشت کھانے کو بھی منع کیا ہے ...... "كما لا يسع للمضطران يقطع قطعة من نفسه فياكل[1]"......ابن قدامہ نے اس کی وجہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

"ولنا ان اكله من نفسه ربما قتله فيكون قاتلا نفسه ولا يتيقن حصول البقاء باكله."[2]

ترجمہ: "اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھالینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہوجائیگا جب کہ اس کے کھانے سے اس کا زندہ رہنا یقینی نہیں ہے۔"

پس اب یہ بات منقح ہوگئی کہ زندہ انسان کے عضو کی اس طرح منتقلی کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس کے لئے ضرر شدید کا باعث بنے، درست نہیں، البتہ وہ اعضاء کہ جن کی منتقلی سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور محفوظ طریقہ پر اس عمل کو انجام دیا جائے اور خود وہ شخص ایسا کرنے پر رضا مند بھی ہو، تو اس کو درست ہونا چاہیے۔

بعض نصوص سے شبہ

۱۵ رہ گئیں بعض نصوص مثلاً "لعن الله الواصلة والمستوصلة" (اللہ تعالیٰ کی بال جوڑنے اور جوڑوانے والیوں پر لعنت ہو!) تو اس میں اجزاء انسانی سے ایسے انتفاع کو منع کیا گیا ہے جو انسان کے لئے ضرورت کا درجہ نہ رکھتا ہو، بلکہ محض تزئین و آرائش کے جذبات کی تسکین اس سے مقصود ہو، اسی طرح وہ حدیث "كسر عظم الميت ككسر عظم الحي" (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی کو توڑنے کی طرح ہے) عام حالات پر محمول ہے جب کہ کوئی انسانی ضرورت اس سے متعلق نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے نہ صرف جنین کی حفاظت کے لئے مردہ ماں کے آپریشن کی اجازت دی ہے بلکہ اگر کسی شخص نے کسی کا موتی نگل لیا ہو اور اس کی موت واقع ہوگئی تو بعض حالات میں اس دوسرے شخص کے ایک حق مالی کے تحفظ کے لئے بھی مردہ کی چیر پھاڑ اور اس

---

[1] قاضی خان علی الهندیه: ٤٠٤/٣ [2] المغنی: ٢٣٥/٩

کے پیٹ سے موتی نکالنے کو فقہاء نے جائز رکھا ہے۔[1]

دوسرے: اہلِ فن کے نزدیک یہ روایت ضعیف بھی ہے۔ اس کے سلسلۂ سند میں ایک راوی سعد بن سعید انصاری ہیں جن کے بارے میں ابن حزم کی رائے ہے کہ "وهو ضعيف جدا لا يحتج به لاخلاف في ذالك[2]" ...... اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اجزاء انسانی سے انتفاع کی حرمت پر کوئی صریح اور غیر محتمل نص موجود نہیں ہے۔

مسلمان اور کافر میں فرق

(11) اس مسئلہ میں مسلمان اور کافر کے اعضاء میں استحباب کے درجہ میں تفریق ہو تو درست ہے یعنی بہتر ہے کہ ایک مسلمان کے جسم میں دوسرے مسلمان کے عضو کی پیوندکاری ہو، مگر اس کو شرط کا درجہ دینا درست نظر نہیں آتا، ابھی گذر چکا ہے کہ فقہاء نے مضطر کو ایسے شخص کے کھانے کی اجازت دی ہے جو مباح الدم ہو گیا ہو؛ بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کافر حربی کو کھانا بھی اسی حکم میں ہے، دودھ پلانے والی عورت کے متعلق سرخسی کا بیان ہے:

"ولا بأس بأن يستاجر المسلم الظئر الكافرة والتى قدولدت من الفجور لأن خبث الكفر اعتقادها دون لبنها والأنبياء عليهم السلام والرسل صلوات الله عليهم فيهم من أرضع بلبن الكوافر وكذالك فجورها لا يؤ ثر فى لبنها."[3]

تَرجَمَہ: "اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے، یا ایسی عورت کو جو فاجر ہو کیوں کہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں۔ انبیاء کرام ورسل عظام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ میں بعض ایسے ہیں جنھوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے۔ اسی طرح فاجرہ کے فسق وفجور کا اثر اس کے دودھ میں نہیں ہوتا ہے۔"

ابن رشد مالکی نے تو شریف عورت کے دودھ پلانے کو بہتر قرار دیا ہے تاہم کافر عورت کا دودھ پلانا بھی جائز ہے اگر اس کا خطرہ نہ ہو کہ وہ بچے کو حرام چیزیں کھلائے گی یا پلائے گی:

"وتكره ظئورة مثل اليهوديات والنصرانيات لما يخشيى من ان تطعمهم الحرام وتسقيهم الخمروقال ابن حبيب عن مالك فاذا امن ذالك فلا باس

[1] البحرالرائق: ۸/۲۰۵ [2] المحلی: ۱۱/۴۰ [3] المبسوط: ۱۵/۱۲۷

به."[1]

ترجمہ: "دودھ پلانے کی لئے یہودی ونصرانی عورتوں کو رکھنا مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بچوں کو حرام غذائیں کھلائیں گی اور شراب پلائیں گی۔ ابن حبیب امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ جب اس امر کا اندیشہ نہ ہوتو کوئی حرج نہیں۔"

پھر جب دودھ کے مسئلہ میں اس توسع کو گوارا کیا جاسکتا ہے تو ایسے مواقع پر جہاں انسان طبی اعتبار سے اضطرار کے درجہ کو پہنچ گیا ہو بدرجہ اولیٰ کافر کے اعضاء کی پیوندکاری کو درست ہونا چاہیے۔

اعضاء کی خرید وفروخت

⓬ جہاں تک اعضاء کی خرید وفروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی اعضاء کو متقوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کردیا جائے یا اس کا کوئی عضو تلف کردیا جائے اس کو اصطلاح شرع میں "دیت" کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید وفروخت نہیں ہوسکتی، انسانی جسم کے مختلف اجزاء میں بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں، جن سے گذشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش وزیبائش کے لئے کیا جاتا تھا۔ فقہاء نے اس کی خرید وفروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ انسانی حرمت وکرامت کے مغائر ہے:

"وشعر الانسان والانتفاع به اى لم يجز بيعه والا نتفاع به لان الآ دمى مكرم غير مبتذل فلا يجوز ان يكون شئ من اجزاء ه مهانا مبتذلا."[2]

ترجمہ: "یعنی انسانی بال کی فروختگی اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے کیوں کہ آدمی شرعاً مکرم ہے مبتذل نہیں۔ پس اجزائے انسانی کے کسی جز کو مبتذل وبے وقعت کرنا جائز نہیں ہے۔"

علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید وفروخت کو بھی منع کیا ہے۔ "وكذا بيع ماانفصل عن الآدمى كشعر وظفر لانه جزء الآدمى ولذا وجب دفنه."[3]

لیکن دودھ کی خرید وفروخت میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، احناف تکریم انسانیت کا پاس کرتے ہوئے منع کرتے ہیں:

"لم يجز بيع لبن المرأة لانه جزء الآ دمى وهو بجميع اجزائه مكرم عن الابتذال بالبيع."[4]

---

[1] مقدمات ابن رشد مع مدونة الكبرىٰ: ۷۱/۲
[2] البحرالرائق: ۸/۶ نیز ملاحظہ ہو هنديه: ۱۱۴/۳
[3] ردالمحتار: ۲۴۶/۵
[4] البحرالرائق: ۸۱/۶ نیز: عالمگیری: ۱۱۴/۳

ترجمہ: ''عورت کا دودھ فروخت کرنا جائز نہیں اس لئے کہ دودھ انسان کا جزء ہے اور انسان اپنے تمام اجزاء سمیت مکرم ہے مبتذل نہیں۔''

جب کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، سرخسی کا بیان ہے:

''ولایجوز بیع لبن بنی آدم علی وجه من الوجوه عندنا ولایضمن متلفه ایضاً وقال الشافعی رحمه الله یجوزبیعه ویضمن متلفها لان هٰذا لبن طاهر او مشروب طاهر کلبن الانعام ولانه غذاء للعالم فیجوز بیعه کسائر الاغذیة وبهذاتبین انه مال متقوم فان المالیة والتقوم بکون العین منتفعابه شرعاً وعرفاً.''[1]

ترجمہ: ''ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کا دودھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ جانوروں کے دودھ کی طرح پاک دودھ یا مشروب ہے اور اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی غذا ہے پس تمام غذاؤں کی طرح اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہوگا اور اس سے واضح ہوگیا کہ دودھ مال متقوم ہے اس لئے کہ کسی چیز کا مال اور اس کا متقوم ہونا شرعاً وعرفاً اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔''

فقہاء حنابلہ کے درمیان گو اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن حنبلی دبستان فقہ کے مشہور ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید وفروخت جائز ہے۔[2]

لہٰذا احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری صرف ایسے اعضاء کو خرید کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے لیکن شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضاء کی خرید وفروخت دونوں درست ہوگی۔ اس سلسلہ میں ابن قدامہ کی یہ عبارت اور اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ:

''وسائر اجزاء الآدمی یجوزبیعها فانه یجوزبیع العبدوالامة.''[3]

ترجمہ: ''انسانی اجزاء میں سب کی خرید وفروخت جائز ہے کیوں کہ غلام اور باندی کی خرید وفروخت جائز ہے۔''

آگے چل کر ابن قدامہ نے گو جسم سے تراشے گئے عضو کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے انتفاع جائز نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے انتفاع ممکن نہ ہوسکا

[1] المبسوط: ۱۵/۱۲۵ [2] المغنی: ۴/۱۷۷ [3] حوالہ سابق

تھا۔ "وحرم بیع العضو المقطوع لانه لانفع فیه."

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید وفروخت بھی درست قرار پائے گی۔

بعض قابل لحاظ گوشے

۱۳ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی جانی چاہیے کہ خرید وفروخت کے جواز وعدم جواز میں احناف کی کتب میں جو جزئیات منقول ہیں ان سے بعض اصول مستنبط ہوتے ہیں ان میں سے ایک اصل یہ ہے کہ بعض چیزیں جو اپنی نجاست یا حرمت کی وجہ سے خرید وفروخت کی محل نہیں ہیں، اگر کسی طور پر قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید وفروخت جائز ہو جاتی ہے۔ مثلاً

"لایجوز بیع السرقین ایضا لانه نجس العین فتشابه العذرة وجلد المیتة قبل الدباغ ولنا انه ینتفع به لانه یلقی فی الارض لاستکثار الریع فکان مالاً والمال محل للبیع بخلاف العذرة لانه لا ینتفع بها الا مخلوطا ویجوز بیع المخلوط."[1]

ترجمہ: "نیز گوبر کی بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ نجس العین ہے، اور گندگی (پاخانہ) اور مردار کے چمڑے کے مشابہ ہے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو۔ ہمارے نزدیک اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہے اسی لئے اسے فصلوں میں افزائش کے لئے اراضی میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے وہ مال ہے اور مال بیع کا محل ہے۔ بخلاف پاخانہ کے، کیوں کہ اس سے انتفاع مخلوط ہونے پر ہی ہوتا ہے اور مخلوط کی بیع جائز ہوتی ہے۔"

اسی اصول کی بناء پر امام محمد نے ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت کو درست قرار دیا ہے:

"اما الدودة فلا یجوز بیعه عند ابی حنیفة لانه من الهوام وعندابی یوسف یجوزا ذا ظهر فیه القزتبعا وعند محمد یجوز کیف ماکان لکونه منتفعاً به."[2]

ترجمہ: "بہر حال ریشم کے کیڑے تو اس کی بیع حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ حشرات الارض میں سے ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جب کہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ ریشم کے تابع کر کے، اور امام محمد

---

[1] فتح القدیر: ۴۸۶/۸ [2] البحر الرائق: ۷۸/۶

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ہر حال میں جائز ہے کیوں کہ وہ قابل انتفاع ہے۔"

دوسری اصل یہ ہے کہ کسی شئے کی بیع اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کی مقتضی ہو تو ایسے مواقع پر بھی فقہاء اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً ابن نجیم ناقل ہیں:

"اذاشتری العلق الذی یقال له بالفار سیة مرعل یجوز، به اخذ الصدر الشهید لحاجة الناس الیه لتمول الناس له."[1]

تَرْجَمَۃ: "جب کہ خریدے علق جسے فارسی زبان میں مرعل کہا جاتا ہے تو اس کا خریدنا جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا ہے کیوں کہ لوگ اسے مال تصور کرتے ہیں۔"

ابن قدامہ نے بھی اس اصول سے مختلف احکام ومسائل میں استفادہ کیا ہے[2].....اب یہ امر غور طلب ہے کہ اعضاء کی بینکنگ جو ایک طبی ضرورت ہے اور جن کی بعض خاص حالات مثلاً جنگ زلزلہ وغیرہ میں بڑی مقدار میں ضرورت پڑتی ہے، اور فی زمانہ صرف عطیات سے اتنی تعداد میں اعضاء مطلوبہ کا ذخیرہ کیا جانا اور فراہم کرنا بظاہر مشکل ہے کیا ان اصول وقواعد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے؟

خلاصۂ بحث

۱۲ پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) اعضاء انسانی کی پیوندکاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے اس میں توہین انسانیت نہیں ہے،

(۲) اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو جیسے بینائی۔

(۳) اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

(۴) غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جاسکتے ہیں۔

(۵) مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو اس لئے کہ وہ ایک حد تک اپنے جسم کا مالک ہے، نیز اس کے ورثہ کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے کیوں کہ اب وہی اس کے ولی ہیں، اسی لئے مقتول کا قصاص طلب کرنے کا حق انہیں کو حاصل ہوتا۔

(۶) زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اسنے اجازت دی ہو اور اس وجہ سے خود اس کو

[1] البحر الرائق: ۷۸/۶ [2] المغنی ۱۷۴/۴،۱۷۶

ضرر شدید نہ ہو۔

⑦ شوافع اور حنابلہ کے یہاں اعضاء کی خرید وفروخت دونوں کی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری خرید کر سکتے ہیں فروخت نہیں کر سکتے ہیں۔

هذا ماعندي والله أعلم بالصواب

دوسرے فقہی سیمینار کی تجاویز

دوسرے فقہی سیمینار (دہلی) منعقدہ ۱/۲/۳/ اپریل ۱۹۸۹ء میں اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ پر جو تجاویز طے پائیں وہ اس طرح ہیں:

❊ اعضاء انسانی کا فروخت کرنا حرام ہے۔

❊ اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کا کوئی عضو اس طرح بے کار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر اس عضو کی جگہ کسی دوسرے انسان کے عضو کی اس کے جسم میں پیوندکاری نہ کی جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی جان چلی جائے گی اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسرا متبادل اس کمی کو پورا نہیں کر سکتا اور ماہر قابل اطباء کو یقین ہے کہ سوائے عضو انسانی کی پیوندکاری کے کوئی راستہ اس کی جان بچانے کا نہیں ہے، اور عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت میں ماہر اطباء کو ظن غالب ہے کہ اس کی جان بچ جائے گی اور متبادل عضو انسانی اس مریض کے لئے فراہم ہے تو ایسی ضرورت ومجبوری اور بے بسی کے عالم میں عضو انسانی کی پیوندکاری کرا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کے لئے مباح ہوگا۔

❊ اگر کوئی تندرست شخص ماہر اطباء کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اس کے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور وہ اپنے رشتہ دار مریض کو اس حال میں دیکھتا ہے کہ اس کا خراب گردہ اگر بدلا نہیں گیا تو، بظاہر حال اس کی موت یقینی ہے اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں ہے، تو ایسی حالت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بلا قیمت اپنا ایک گردہ اس مریض کو دے کر اس کی جان بچالے۔

❊ اگر کسی شخص نے یہ ہدایت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء پیوندکاری کے لئے استعمال کئے جائیں، جسے عرف عام میں وصیت کہا جاتا ہے از روئے شرع اسے اصطلاحی طور پر وصیت نہیں کہا جا سکتا اور ایسی وصیت اور خواہش شرعاً قابلِ اعتبار نہیں۔[1]

[1] واضح ہو کہ اس تجویز پر مولانا برہان الدین سنبھلی (استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنو) کو چھوڑ کر تمام شرکاء سیمینار بشمول مفتیانِ کرام دیوبند، امارت شرعیہ بہار، گجرات، مالیگاؤں اور پنجاب وغیرہ نے دستخط کئے ہیں۔

فیملی پلاننگ اور اسلام

''راقم الحروف دارالعلوم دیو بند میں ١٩٧٦ء دورہ حدیث میں شریک تھا۔ اسی سال سابق وزیر اعظم ہند مسز اندرا گاندھی نے ایمر جنسی نافذ کردی تھی اور اسی دوران ان کے لڑکے سنجے گاندھی کی طرف سے فیملی پلاننگ کی تحریک زوروں پر تھی، لوگوں کی جبراً نسبندی کی جارہی تھی اور چند عالی حوصلہ اور اہلِ ہمت بزرگوں کو چھوڑ کر سارے ملک پر مہر سکوت لگی ہوئی تھی۔ ان عالی حوصلہ لوگوں میں پیش پیش حضرت مولانا سیّد منت اللہ رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ امیر شریعت رابع بہار واڑیسہ تھے۔

راقم امتحان سالانہ دے کر خانقاہ رحمانی مونگیر گیا، وہاں حضرت امیر شریعت نے مجھے اس موضوع پر لکھنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی خواہش کی کہ اس وقت حکومت کے اشارے پر بعض لوگ خاندانی منصوبہ بندی کی حمایت میں جو کچھ لکھ رہے ہیں اس تحریر میں ان کا بھی جواب دیا جائے۔ یہ وہی تحریر ہے جو گویا میرے لئے زمانہ طالب علمی کی یادگاروں میں سے ایک ہے، جو اس سے پہلے ١٩٧٩ء میں میرے گرامی قدر دوست مولانا احسن نیازی کی توجہ سے مکتبہ ''ایوبی دارالتصنیف غازی آباد'' سے اشاعت پذیر ہوئی تھی۔ بعض حصے جو اس وقت بمقتضائے، حالات لکھے گئے تھے، حذف کردیئے گئے ہیں اور کسی قدر حک واضافہ کے ساتھ شریک اشاعت ہے۔''

عہد جدید میں اقتصادی دشواریوں کو حل کرنے اور ترقی افزوں معیارِ زندگی کو محدود وسائل معیشت سے ہم آہنگ کرنے کی غرض سے جو دوڑ دھوپ جاری ہے اس میں فیملی پلاننگ (FAMILY PLANNING) کو غیر معمولی اہمیت بلکہ اولیت حاصل ہے، اگرچہ موجودہ دنیا میں یہ اسکیم کچھ نئے دل فریب اور دیدہ زیب پیرہن میں سج دھج کر منظر عام پر آئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی پلاننگ ہر اس دور میں ہوتی رہی ہے جب انسانوں نے اپنی بڑھتی ہوئی ہوس کارانہ ضروریات کے مقابل کائنات کا دامن تنگ محسوس کیا ہے اور اسباب رزق کی کنجی اپنے ہاتھ میں لے کر ضروریات اور وسائل کا موازنہ کیا جانے لگا ہے، ہاں البتہ اس دور میں یہ تحریک علم وعقل کا لبادہ اوڑھ کر سامنے آئی ہے جس کا سہرا مغرب کی خدا بیزار تہذیب کے سر ہے۔

اولاً یہ پلاننگ خالص سیاسی نوعیت کی تھی، اس لئے کہ یورپ بہت پہلے ''سیاست'' کو مذہب کی گرفت سے آزاد کرچکا تھا لیکن جب اس تحریک نے مغرب کے ''صنم کدہ'' سے نکل کر مشرق کے ''خداخانہ'' میں قدم رکھا جہاں ہر مسئلہ کے لئے مذہب کی سند ضروری تھی اور اس گئے گذرے دور میں بھی وہ مذہب سے کچھ اس قدر بے

گانے نہ تھے تو اس کے لئے اصلی یا کم از کم "جعلی سند" کی ضرورت پڑی اور جس طرح بہت سے دوسرے عائلی مسائل۔ سود، پردہ، تعدد ازدواج، طلاق، پوتے کی وراثت وغیرہ۔ میں ایک گروہ کو اس بات کے لئے آمادہ کیا گیا کہ وہ کسی طرح اسلام میں ان مسائل کے لئے گنجائش نکالے اور قرآن وحدیث کو معیار بنا کر ان مسائل پر غور کرنے کے بجائے ان مسائل کو بہر حال ثابت کرنے کے لئے قرآن وحدیث پر نظر ڈالے، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی یہ سعی نامشکور کی گئی، اور یہ مسئلہ خالص سیاسی اور اقتصادی حدود سے گذر کر مذہبی اور فقہی مباحث کا موضوع بن گیا۔

اب تک اس سلسلہ میں جواز وعدم جواز دونوں پہلوؤں پر متعدد کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، کچھ دنوں پہلے ایمر جنسی کے جو تیرہ وتاریک ایام گذرے ہیں جب کہ اس پروگرام کو رضا کارانہ کے بجائے "جبری تحریک" کی شکل دے دی گئی تھی، اس سلسلہ میں جواز پر کئی ایک کتابیں لکھی گئیں، یا جو پہلے لکھی گئی تھیں ان کو خاص پروگرام کے ساتھ پھیلایا گیا اور پورے زور وشور کے ساتھ یہ کوشش کی جانے لگی کہ ہر شخص ایک مذہبی فریضہ سمجھ کر کم از کم اپنی ازدواجی زندگی میں ضرور موانع ولادت کا استعمال کرے اور بہتر یہ ہے کہ اپنے آپ کو اس مصرف کا باقی ہی نہیں رکھے۔

ہم بھی وقت کے اس اہم مسئلہ کے سلسلہ میں اپنی تحقیق کی حد تک آپ تک یہ رسالہ پہنچا رہے ہیں جس میں کتاب وسنت کی واضح ہدایات، فقہ اسلامی ISLAMIC RULES کے بنیادی اصول، اسلام کے مجموعی مزاج اور فقہاء متقدمین کی آراء کی روشنی میں ضبط ولادت BIRTH CONTROL کی مختلف صورتوں کی شرعی حیثیت بتائی گئی ہے۔

اس مسئلہ میں فقہی جزئیات پر غور کرنے سے پہلے اسلام کے چند بنیادی اصول اور ان کلیات قانون پر نظر ڈال لینا ضروری ہے جن کی حیثیت کسی بھی قانون میں ریڑھ کی ہڈی کی ہوتی ہے اور جن سے صرف نظر کر کے کسی بھی قانون پر غور نہیں کیا جاسکتا۔

بنیادی اصول

(۱) رزاقیت کا وسیع تصور

اسلام اور دوسرے نظریات کے درمیان ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام میں نظام زندگی کا ہر پرزہ اس تصور کے گرد گردش کرتا ہے کہ انسان کے اوپر کسی مافوق البشر ہستی یعنی خدا کا وجود ہے، وہی اس دنیا کے تمام سیاہ وسفید

کا مالک اور اس کی ضروریات کا کفیل ہے، اسباب ووسائل کی کنجی اسی کے ہاتھ میں ہے وہ چاہے تو ''وادی غیر ذی زرع'' میں بھی انسانوں کو زندہ رکھ سکتا ہے اور اگر اس نے کسی کے لئے دشواری اور عسرت ہی مقدر کردی ہے تو وہ ہزار کوشش کے باوجود بھی اپنی پیشانی سے اس نوشتہ تقدیر کو مٹا نہیں سکتا ﴿له مقاليد السمٰوات والارض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له﴾[1]

ظاہر ہے جو شخص اپنی اس حیثیت کو ملحوظ رکھے گا کہ وہ خود اپنا رازق نہیں، وہی خلاق بھی ہے اور رزّاق بھی، اس تصور کو قبول نہیں کرسکتا کہ انسانوں کی خلقت کا دروازہ محض اس لئے بند کردیا جائے کہ آنے والی نسل دنیا میں کیا کھائے گی اور کہاں رہے گی؟ وہ سمجھتا ہے کہ جو خدا سمندر کی مچھلیوں، فضا کے پرندوں اور زمین کے اندر رینگنے والے کیڑوں کی خوراک بہم پہنچاتا ہے، وہ کوئی ایسی اندھی نگری چلانے والا نہیں ہے کہ اپنی رعایا کی تعداد تو اندھا دھند بڑھاتا جائے اور ان کی شکم سیری کا کچھ انتظام نہ کرے۔ اس کے برخلاف وہ لوگ جو انسان کو خدا کے تصور سے آزاد ایک بے لگام خلقت سمجھتے ہیں اور جن کا خیال ہے کہ انسان کی روزی صرف اس کی اپنی محنتوں کا صلہ ہے اور وہ خود ہی اپنا رزاق ہے ان کا انسانی آبادی کا اپنی تنگدامنی سے موازنہ کرکے فکر مند ہونا کہ آخر یہ دنیا کیا کھائے گی اور کہاں بسے گی؟ ایک حد تک واجبی ہے۔

قرآن نے اسی لئے بارہا اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو انسان کو زندگی بخشنے کی قدرت رکھتا ہے وہ زندگی میں پیش آمدہ ضروریات پوری کرنے سے بھی عاجز ودرماندہ نہیں ہے اور جو دنیا کا خالق ہے وہ اس کا رازق اور اس کے لئے وسائل مہیا کرنے والا بھی ہے۔ ﴿ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها﴾[2]

قرآن کہتا ہے کہ جیسے وہ ایک طرف انسانوں کی آبادی بڑھاتا ہے اور توالد وتناسل کا سلسلۂ قائم رکھتا ہے اسی طرح وہ اپنے خزانۂ معاش کا دروازہ بھی کھولتا جاتا ہے اور جس طرح ایک مخصوص تعداد میں کھانے والوں کا اضافہ ہوتا ہے اسی تناسب سے غذا بھی مہیا ہوتی جاتی ہے اور خزانۂ معاش بھی اپنا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔

''وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين، وان من شئ الاعندنا خزائنه وماننزله الابقدر معلوم.''[3]

تَرجَمۂ: ''اور ہم نے اس معیشت کے اسباب فراہم کئے تمہارے لئے بھی اور ان بہت سی مخلوقات کے لئے بھی جن کے روزی رساں تم نہیں ہو اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جن کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں البتہ جس چیز کو ہم نازل کرتے ہیں ایک مقرر مقدار میں نازل کرتے ہیں۔''

''وان من شئ الاعندنا خزائنه'' کی زندہ اور روشن مثالیں آج قدم قدم پر دیکھی جاسکتی ہیں، ہم

---

[1] شوری: ۱۲ [2] هود: ٦ [3] الحجر: ۲۰، ۲۱

دیکھتے ہیں کہ آج اڑتی ہوئی ریت اور تپتا ہوا ریگزار سبزوں اور لہلہاتی ہوئی کھیتیوں میں منتقل ہورہا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ جو ریگستان کل تک دنیا میں کسی مصرف کی چیز نہ سمجھا جاتا تھا آج اس کی چھاتی سے بہنے والے تیل اور پٹرولیم نے پوری دنیا کی نگاہ اس کی طرف موڑ دی ہے کل تک ایک کھیت سے غلہ کی جتنی مقدار حاصل کی جاتی تھی آج کے کیمیاوی وسائل (SQURCESS CHEMICAL) نے اس میں حیرت انگیز اضافہ کردیا ہے اور آج انسانوں نے زمین سے بڑھ کر چاند کی دنیا پر بھی اپنی کمند ڈال دی ہے۔ کیا بعید کہ آئندہ وہاں زندگی بسر کرنے کے وسائل فراہم ہوجائیں اور آدم وحوا کی اولاد ایک نیا جہان آباد کرلے۔

قرآن نے اس جاہلانہ نظریہ کی شدت سے مخالفت کی ہے، چنانچہ کہا گیا:

﴿لاتقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم.﴾ [1]

تَرْجَمَہ: "اپنی اولاد کو بھوک کی وجہ سے قتل نہ کرو، ہم ہی تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور اس کے بھی رزق رساں ہیں۔"

علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے:

﴿لا تقتلوا اولادكم من املاق﴾ (اپنے بچوں کو افلاس کی وجہ سے قتل نہ کرو) یعنی فقر میں مبتلا ہوجانے یا مبتلا ہونے کے خوف سے بچوں کو قتل نہ کرو۔ چنانچہ دوسری جگہ فرمایا گیا "فقر کے خوف" (خشيته املاق) سے قتل نہ کرو...... پس من املاق،، سے وہ لوگ مخاطب ہیں جو فقر میں مبتلا ہوچکے ہیں اور "خشية املاق" سے وہ لوگ جو ابھی محفوظ ہیں مگر مستقبل میں اس کا اندیشہ ہے اور "نحن نرزقكم واياهم" ایک علیحدہ جملہ ہے جس سے مقصود ممانعت کی وجہ بتانا اور یہ واضح کرنا ہے کہ جس چیز کو ان لوگوں نے قتل اولاد کا سبب بنالیا ہے وہ باطل ہے اور خدا ہی ان کے رزق کا ضامن ہے۔" [2]

علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی م ۱۳۰۴ھ نے ایک جگہ "من املاق" اور دوسری جگہ "من خشية املاق" کہنے کا جو رمز بتلایا ہے وہ خاص طور پر قابل توجہ ہے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ آئندہ پیدا ہونے والے فقر وافلاس کا اندیشہ تو علیحدہ چیز ہے، اگر اللہ تعالیٰ نے کسی کو اس آزمائش میں ڈال دیا ہے تب بھی اس کو توکل کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرلینی چاہیے کہ قرآن مجید کا مقصد اگر محض قتل سے منع کرنا ہوتا تو اس کے لئے وہی آیات کافی تھیں جس میں قتل کی حرمت بتائی گئی ہے، مگر "من املاق" (بھوک کے اندیشہ سے) کا لفظ

---

[1] انعام: ۱۵۱ [2] روح المعاني: ٥٤/٨

صاف بتا رہا ہے کہ ان آیات کا مقصد ذہن سے اس تصور کو کھرچ دینا ہے کہ انسان معاش کے خوف سے افزائش نسل کو روکنے کی کوشش کرے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "من ترك التزويج مخافة العيلة فليس منا."[۱]

(جس شخص نے اہل وعیال کی رزق کے خوف سے شادی نہیں کی، وہ ہم میں سے نہیں ہے) اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اور حضور ﷺ کی ناراضی کی جو وجہ بتائی ہے وہ بالکل وہی ہے جس کا ذکر ابھی میں نے کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

"هذا ذم لعلة الامتناع لا لا صل الترك."[۲]

تَرجَمَہ: "اس حدیث سے مقصود نکاح سے رکنے کی علت (خوف معاش) کی مذمت ہے نہ کہ محض نکاح سے رکنے کی۔"

یعنی اہل وعیال کی پرورش، ان کی ضروریاتِ زندگی کے بوجھ اور خرچ سے ڈرنا یہ فعل مذموم ہے اور آپ ﷺ نے اسی کی مذمت فرمائی ہے۔

۲ نکاح کا مقصود

اسلام میں محض نفس پرستی اور خواہشات کی تکمیل نکاح سے مطلوب نہیں ہے، انسان کے اندر یہ جو کچھ صنفی جذبات ہیں وہ دراصل ایک راستہ ہے جس سے قدرت اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتی ہے یہ خود مقاصد نہیں ہیں بلکہ مقاصد تک پہنچانے والے اسباب ووسائل ہیں۔

اس کا اصل مقصد کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے اگر مرد وعورت کے جسمانی فرق، دونوں کی اپنی اپنی صنفی خصوصیات اور زندگی میں پیدا ہونے والی مختلف کیفیات کو پیش نظر رکھا جائے تو کوئی دشواری نہیں ہوگی، قرآن نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے ﴿فاتوا حرثكم انى شئتم[۳]﴾ ...... مرد وعورت کے ازدواجی تعلقات کے لئے اس آیت میں جو استعارہ استعمال کیا گیا ہے اس سے کھل کر یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ نکاح کا اصل مقصود توالد وتناسل ہے، قرآن نے جس چیز کو استعارہ کے پیرہن میں رکھا ہے حضور ﷺ نے اس کی مزید توضیح فرمادی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا "تناكحوا تناسلوا[۴]" (نکاح کرو اور اس سے نسل کی افزائش کرو) حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ فرمایا کرتے تھے کہ میں صرف بچوں کے لئے شادی کرتا ہوں۔[۵]

---

۱ احياء علوم الدين: ۲۲/۲ ۲ احياء علوم الدين: ۲۲/۲

۳ اس آیت میں جنسی تعلقات کو کھیتی پر آنے سے تعبیر کیا گیا ہے کہ "اپنی کھیتی پر جیسے چاہو، آؤ"

۴ احياء علوم الدين: ۲۷/۲، ط لبنان ۵ احياء علوم الدين: ۳۳/۲، ط: دارالمعرفة لبنان

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ۵۰۴ھ نے نکاح کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"الفائدة الاولى الولد وهو الاصل وله وضع النكاح والمقصود ابقاء النسل وان لايخلص العالم عن جنس الانس."[1]

تَرْجَمَۃ: ''نکاح کا سب سے پہلا فائدہ بچہ ہے وہی نکاح کا اصل منشاء ہے، اسی کے پیشِ نظر نکاح مشروع ہوا ہے تاکہ نسل انسانی باقی رہے اور دنیا نوعِ انسانی سے خالی نہ ہوجائے۔''

امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر بڑے حکیمانہ انداز میں بحث کی ہے اور ایک مثال کے ذریعہ سمجھایا ہے کہ انسان کو توالد و تناسل کی قوت ودیعت کر کے فطرت اس سے کیا کام لینا چاہتی ہے اور اس قوت کے امین ہونے کی حیثیت سے انسان کے کیا فرائض ہیں؟...... چنانچہ لکھتے ہیں:

کسی آقا نے اپنے غلام کو بیج اور کاشت کاری کے سامان دیئے، قابلِ کاشت زمین مہیا کی، غلام کو کھیتی پر قدرت بھی تھی، آقا نے ایک ایسے آدمی کو متعین بھی کردیا جو اس سے کھیتی کا تقاضا کرتا رہے پھر اگر غلام سستی برتے، کاشت کاری کے سامان کو کام میں نہ لائے، بیج برباد کردے اور تقاضا کرنے والوں کو بہانہ جوئی کر کے ٹال دے تو وہ غلام اپنے آقا کے عتاب اور خفگی کا مستحق ہوگا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کو پیدا کیا، مرد کے صلب میں مادہ تولید رکھا اس کے لئے فوطوں میں رگیں بنائیں، عورت کے رحم کو نطفہ کی قرار گاہ اور مسکن بنایا پھر مرد و عورت کو جنسی اختلاط کی اشتہاء بخشی۔ یہ تمام چیزیں اور یہ تمام اسباب اپنی زبان حال سے روز روشن کی طرح اپنے خالق تعالیٰ کا منشاء ظاہر کررہے ہیں اور اربابِ عقل ودانش کو آواز دے رہے ہیں کہ ان کو کن مقاصد کے پیش نظر پیدا کیا گیا ہے۔[2]

بعض حضرات کہتے ہیں کہ نکاح کا مقصد محض عفت وعصمت کا تحفظ اور فحاشی کا سد باب ہے، توالد وتناسل نکاح سے شریعت کا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح کا فطری نتیجہ اور اثر ہے۔ بلاشبہ اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ نکاح کا ایک اہم مقصد عفت وعصمت بھی ہے لیکن صرف یہی مقصد نہیں۔ اس لئے کہ قدرت نے خود یہ شہوانی خواہشات آخر انسان میں کیوں رکھی ہیں اور توالد وتناسل کے سوا اس کا کیا مفاد ہے؟

بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر عفت وعصمت کے مقابلہ اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ توالد و تناسل کا سلسلہ بھی برقرار رہے، حضرت ابوموسیٰ اشعری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مروی ہے، ایک صحابی نے آنحضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے دریافت کیا کہ ایک خوبصورت عورت ہے جس پر میرا دل آگیا ہے مگر اس کو بچہ نہیں ہوتا، کیا میں اس سے نکاح کرلوں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے نفی میں جواب دیا، انہوں نے دوبارہ یہی سوال کیا، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: ایک

[1] احياء علوم الدين: ۲/۲۲۵ [2] احياء علوم الدين: ۲/۲۲۵

کالی بچہ پیدا کرنے والی عورت میرے نزدیک اس حسینہ وجمیلہ سے بہتر ہے۔[1] ...... اگر نکاح کا مقصد محض عفت وعصمت ہوتا تو ظاہر ہے اس مقصد کے لئے وہ عورت زیادہ مفید ہوسکتی تھی جس کے حسن نے ان کو متاثر کیا تھا لیکن آپ ﷺ نے اس پر یک ایسی بچہ دینے والی عورت کو ترجیح دیا جو نسبتہً فتنہ اور معصیت کا دروازہ بند کرنے میں پہلی سے کم تر ہے۔ اس لئے ابواسحٰق شاطبی متوفی ۷۵۰ھ نے لکھا ہے کہ نکاح کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے اور عفت وعصمت ثانوی درجہ میں مقصد نکاح ہے، چنانچہ رقم طراز ہیں:

ان الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل اولا ثم يتبعه التعفف مما حرم الله أو نحو ذلك.[2]

ترجمہ: "نکاح سے شارع تعالیٰ کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے پھر اس کے ذیل میں گناہوں سے پاک دامنی یا اس جیسی دوسری چیزیں آتی ہیں۔"

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اسلام کی نگاہ میں نکاح کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ تمام صورتیں اختیار کرنا ممنوع ہوں گی جن کی وجہ سے مرد یا عورت کی صنفی صلاحیت معطل ہوجائے، اور یہ اسلام کے اس بنیادی اصول اور تقاضۂ فطرت سے ٹکرانے کے مرادف ہوگا۔

③ تغییر خلق

قرآن نے تغییر خلق کو شیطان کی اتباع قرار دیتے ہوئے اس سے منع کیا ہے ضبط ولادت کی تحریک بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔ "تغییر خلق سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں مفسرین کا اختلاف ہے: بعض حضرات نے جسم کی ساخت میں تبدیلی اور کاٹ چھانٹ کو "تغییر خلق" قرار دیا ہے دوسری رائے یہ ہے کہ جسم کے کسی حصہ سے وہ کام لینا جو اس کے دائرۂ کار سے باہر کی چیز ہے، تغییر خلق ہے، مثلاً مردوں کا باہم نفسانی خواہشات پوری کرنا، تیسری رائے یہ ہے کہ فطرت اور عقل کے تقاضوں کے خلاف جو کچھ کیا جائے ان سب کو تغییر خلق کہیں گے جیسے چاند، سورج کی پرستش کرنا اور چوتھی رائے یہ ہے کہ دین فطرت یعنی اسلام سے انحراف کا نام تغییر خلق ہے...... چنانچہ علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"وتغيير هم خلق الله فقاء عين الحامى واعفائه عن الركوب وقيل الخصاء وقيل هى فطرة الله التى هى دين الاسلام."[3]

ترجمہ: "اور اللہ کی تخلیق میں ان کی تغییر اور ردوبدل یہ تھی کہ وہ اونٹ کی آنکھ پھوڑ ڈالتے اور اس پر

---

[1] احياء علوم الدين: ٢٦/٢، ط: دارالمعرفة بيروت [2] الموافقات: ٢٤٤/١ [3] كشاف: ٣٨٦/١

سواری ترک کردیتے اور ایک قول یہ ہے کہ مردوں کو آختہ بنانا اللہ کی خلقت میں تغییر ہے اور ایک قول کے مطابق خلق اللہ سے دین فطرت یعنی اسلام مراد ہے۔"

یہی اقوال مفسر آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی متوفی ۱۳۰۴ھ قاضی بیضاوی متوفی ۶۹۲ھ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی م ۱۲۲۵ھ نے بھی نقل کئے ہیں۔[1]

ایک صاحب نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ نسبندی تغییر خلق کے زمرے میں نہیں آتی آخر الذکر قول کو ترجیح دی ہے لیکن غور کیا جائے تو "تغییر خلق" کا لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے اتنا وسیع ہے کہ مذکورہ بالا تمام اقوال اس سے مراد لئے جاسکتے ہیں اور ان میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے اور اگر کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے ہی پر اصرار ہو تو آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہاں تغییر سے جسم کی ساخت میں تبدیلی مراد ہے، چنانچہ پوری آیت یوں ہے:

"ولاٰ مرنهم فليبتكن اٰذان الانعام ولاٰ مرنهم فليغيرن خلق الله."[2]

تَرجَمَہ: "اور ہم ان کو حکم دیں گے تو وہ جانوروں کے کان پھاڑ ڈالیں گے اور ہمارے حکم سے اللہ کی خلقت میں تبدیلی کردیں گے۔"

یہاں تغییر خلق کا ذکر کرنے سے پہلے جانوروں کے کان چیرنے کا تذکرہ کیا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن نے جس "خلق" میں تغییر کی مذمت کی ہے اس سے مراد جسمانی اور خلقی ساخت ہے اس طرح یہ آیت پوری طرح موجودہ نسبندی پر صادق آتی ہے۔

بہرحال مفسرین نے اس کی جو تشریح کی ہے اور قرآن میں جس موقع پر اس کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کسی بھی چیز میں ایسی تبدیلی جس سے اس کی خلقت کا اصل مقصد فوت ہوتا ہو، یا اس سے ایسا کام لینا جو اس کے فطری تقاضوں کے خلاف ہو "تغییر خلق" ہے۔ اور خاندانی منصوبہ بندی کا حاصل بھی یہی ہے کہ مرد وعورت میں فطری طور پر توالد وتناسل کی جو صلاحیت ہے اور اس صلاحیت کا جو فطری تقاضا ہے اسے پورا نہ کرکے محض نفس کی ہوس پوری کرلی جائے اور افزائش نسل سے راہ فرار اختیار کی جائے۔

شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی م ۱۱۷۶ھ نے تغییر خلق کی جو تشریح کی ہے اس نے تو اس مسئلہ کو دو اور دو چار کی طرح واضح کردیا ہے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"توالد وتناسل کا سب سے بڑا ذریعہ، سب سے بڑا سبب اور توالد وتناسل پر آمادہ کرنے والی چیز نفسانی خواہش ہے، یہ شہوت گویا ان پر مسلط ہے جو ان کو اضافہ نسل پر مجبور کرتی ہے چاہے وہ اس

[1] دیکھئے: روح المعانی: ۱۵۰/۵، بیضاوی: ۸۱/۱ [2] النساء: ۱۱۹

کو پسند کریں یا ناپسند۔ پس لڑکوں سے جنسی خواہشات کی تکمیل اور عورتوں سے غیر فطری راہ سے مجامعت کی رسم چل پڑنے میں اللہ تعالیٰ کے خلقت کو تبدیل کرنا (تغییر خلق اللہ) ہے اس لئے کہ اس طرح اس نے ایک ایسی چیز کو جو ایک خاص مقصد کے لئے پیدا کی گئی تھی اس سے روک دیا ہے، اسی طرح اعضاء تناسل کا کاٹنا، رہبانیت اختیار کرنا، اللہ کی تخلیق میں تغیر اور قدرت کے مطالبہ توالد و تناسل کو مہمل بنا دینا ہے۔"[1]

تغییر خلق کی اس تشریح کے بعد ان تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو جانوروں کے اختصاء، ختنہ، عمل جراحی (آپریشن) یا اس قسم کے بعض دوسرے جزئی مسائل کو لے کر اٹھائے جاتے ہیں، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں وہ ہیں جس سے اس کے اصل مقصود میں نقص پیدا ہونے کے بجائے کمال پیدا ہوجاتا ہے اور اس سے قدرت کے منشاء تخلیق کو کوئی ٹھیس نہیں لگتی، جانوروں کا گوشت آختہ ہوجانے کے بعد لذیذ ہوجاتا ہے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو اس میں ایک خاص قسم کی ناپسندیدہ بو پیدا ہوجاتی ہے اسی لئے ان جانوروں کا اختصاء درست نہیں ہے جن کے گوشت کھائے نہیں جاتے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"ایسا جانور جو نہ کھایا جاتا ہو، کو نہ کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے اور نہ بڑے ہونے کے بعد، البتہ کھائے جانے والے جانور کو کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس سے گوشت کو خوش ذائقہ بنایا جاتا ہے۔"[2]

ختنہ کے بارے میں شارحین لکھتے ہیں کہ یہ صحت کا محافظ ہے، صنفی تعلق میں طرفین کے لئے زیادہ اطمینان کا باعث ہے اور اس کی حیثیت اسلامی شعار کی بھی ہے، غرض عمل جراحی سے مقصود اس کے فرائض فطرت کی تکمیل ہے نہ کہ اس میں تنقیص۔

ایک صاحب نے اس سلسلہ میں "رضاء رحمٰن" اور "رضاء شیطان" کے اعتبار سے فرق کیا ہے۔ یعنی اگر تغییر و تبدل اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس کے پیچھے شیطانی وساوس واغراض کارفرما ہوں تو حرام ہے۔ مثلاً ختنہ، چوں کہ "رضاء رحمٰن" کے لئے ہے اس لئے درست ہے، لہٰذا اگر نسبندی اس ارادہ سے ہو کہ اپنے کم بچوں کی صحیح تعلیم و تربیت کریں گے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی اس امانت کی شرعی طور پر پرورش کریں گے تو ایسا کرنا درست ہوگا۔

لیکن یہ دو وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ یہ نیت بجائے خود درست ہے اور اس کے پیچھے "رحمٰن" کی خوشنودی حاصل کرنے کا جذبہ کارفرما ہے، تو بھی اس اصول کو پیش نظر رکھنا

[1] حجة الله البالغة: ۱۳۴/۲ [2] شرح نووی علی صحیح مسلم: ۴۴۹/۱

چاہیے کہ محض نیت کی پاکیزگی اور اخلاص کسی غلط کام کو صحیح نہیں بنا سکتا اور کوئی نادرست کام محض نیت کی وجہ سے درست نہیں ہوسکتا، نیت کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی کام بذات خود شریعت کی نگاہ میں نہ اچھا ہو نہ برا۔ جیسے مباحات، وہاں نیت اور ارادہ سے افعال پسندیدہ، ناپسندیدہ ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نیت کا اعتبار صرف مباح اور جائز چیزوں میں ہوگا، ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) لکھتے ہیں:

مباحات کا وصف (اس کا پسندیدہ ناپسندیدہ ہونا) نیت اور ارادہ کی وجہ سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، لہٰذا جب کسی مباح سے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور قرب الٰہی کی نیت کی جائے گی تو وہ عبادت قرار پائے گی، جیسے کھانا، پینا، معاش کی تلاش اور بیوی سے ہم بستری۔[1]

اگر محض نیت کی وجہ سے کسی نادرست کام کو درست قرار دیا جائے تو پھر حلال وحرام اور جائز و ناجائز کے درمیان خط امتیاز کھینچنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہے گی، اور ہر غلط کار اپنی غلطی پر ''نیت'' کا دیدہ زیب اور دل فریب غلاف چڑھالے گا۔ پھر ایک شخص اٹھے گا اور کہے گا کہ میں سود اس لئے لیتا ہوں کہ اس کے ذریعہ دینی اداروں، دینی تحریکوں اور اسلام کے اشاعتی مشن کی مدد کروں، آپ سود پر نظر نہ کیجئے، میرے قصد وارادہ کی پاکیزگی پر غور فرمایئے۔ دوسرا شخص کھڑا ہوگا اور کہے گا کہ میری چوری اور مال واسباب کی لوٹ وغارت گری کا مقصد غریبوں کی مدد واعانت ہے اور ظالم سرمایہ داروں سے غرباء کا حق وصول کرنا ہے...... تو کیا محض نیت کی وجہ سے یہ ناروا اعمال ''روا'' قرار پائیں گے...... اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر ''تغییر خلق''، جس کے نادرست ہونے کی تصریح خود قرآن مجید نے کردی ہے، محض ''حسن نیت'' کی وجہ سے کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟

دوسرے یہ بات بجائے خود قابل غور ہے کہ کیا اس تحریک کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی حاصل کرنا ہے؟ غربت وافلاس کے وہم میں مبتلا ہو کر بچوں کی پرورش کے خوف سے اور معیار زندگی زیادہ سے زیادہ بلند کرنے کی ہوس میں اٹھنے والی اس تحریک میں اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کو کیا دخل ہے؟ اس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی مقصود ہے یا دل میں بیٹھے ہوئے اس شیطان کی جو ہر راحت وآسائش پر ''ھل من مزید؟ ھل من مزید؟'' کا نعرہ لگاتا رہتا ہے؟۔ پیٹ پر پتھر باندھنے والے، چٹائیوں پر سونے والے اور آسمان کے سائے میں رہ کر اپنی زندگی کاٹ دینے والے صحابہ کرام رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ کی قدسی جماعت سے بڑھ کر بھی کوئی ہے جو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی راہ دکھائے، لیکن انہوں نے اس غربت وافلاس کے باوجود آخر اللہ تعالیٰ کی رضامندی کا یہ آسان اور راحت پسند نسخہ کیوں استعمال نہیں کیا؟

---

[1] الاشباہ والنظائر: ٢٤

④ ضبط ولادت کے اخلاق سوز اثرات

بعض چیزیں بذاتہ جائز ہیں، لیکن ان سے پیدا ہونے والے اثرات نہایت مضر اخلاق ہوتے ہیں اور ان سے بہت سے فتنوں کا دروازہ کھلتا ہے، ایسی صورتوں میں ان مفاسد کے سد باب کے لئے شریعت ایسی مباح چیزوں سے بھی منع کر دیتی ہے، اسی لئے خود زنا سے روکنے کے لئے شریعت نے نہ صرف زنا بلکہ دواعی زنا سے بھی بچنے کی پوری تاکید کی ہے، قرآن نے اس سے روکتے ہوئے جو اسلوب اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ "لا تقر بوا الزنا"[1]...... "زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو"...... "لا تقربوا" کے لفظ سے یہی بتلانا مقصود ہے کہ ان محرکات سے بھی دور رہا جائے جس سے آگے چل کر عفت وعصمت کے مجروح ہونے کا اندیشہ ہو، حدیث میں جو آیا ہے کہ آنکھوں کا زنا دیکھنا، کانوں کا زنا سننا، نفس کا زنا خواہش اور آرزو ہے اور آخر میں انسان کا انتہائی عمل اس کی تصدیق یا تکذیب کرتا ہے، وہ دراصل اسی کی تشریح ہے۔

مباحات بجائے خود مباح ہیں اور ان کو کرنا اور چھوڑنا دونوں جائز ہے لیکن علامہ ابو اسحٰق شاطبی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ متوفی ۷۵۰ھ نے لکھا ہے کہ اگر مجموعی حیثیت سے وہ خیر کا ذریعہ بنتا ہو تو شرعاً مطلوب قرار پائے گا اور شر کا ذریعہ بنتا ہو تو اس سے اجتناب مطلوب ہوگا۔

"وعلى الجملة فاذا فرض ذريعة الى غيره فحكمه حكم ذالك الغير."[2]

تَرجَمَہ: "حاصل یہ ہے کہ جو مباح دوسری چیز کا ذریعہ بنے گا اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس دوسری چیز کا ہے۔"

اور فقہ مالکی میں تو اسی بنیاد پر "سد ذرائع" کے نام سے ایک مستقل فقہی ماخذ ہے۔

لہٰذا ضبط ولادت کو اگر بذاتہ مباح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کے جو اثرات رونما ہوئے ہیں اور اب تک کے تجربات سے اس کے ذریعہ پھیلنے والی جن اخلاقی برائیوں کا پتہ چلا ہے وہ بجائے خود اتنی تشویش انگیز اور آنکھیں کھول دینے والی ہیں کہ اگر اور کوئی دلیل نہیں ہوتی تو محض ان مفاسد کا دروازہ بند کرنے کے لئے ہی اس تحریک کو نادرست قرار دیا جاتا۔

اب تک جن ممالک میں اس تحریک کو فروغ ملا ہے اور وہاں اس تحریک نے کم از کم جو آثار چھوڑے ہیں، وہ یہ ہیں:

❶ زنا فحاشی کی کثرت اور اس کی وجہ سے عریانیت اور بے حیائی کا بڑھتا ہوا رجحان۔

---

[1] الاسراء: ۳۲ [2] الموافقات: ۱/۱۱۲

❷ طلاق کی کثرت اور ازدواجی اور خانگی زندگی سے محبت اور رواداری کا فقدان۔

❸ خود غرضی، ہوس اور دوسروں کو مضرت میں ڈال کر اپنے لئے اعلیٰ تر معیارِ زندگی کی فکر۔

اس ''انسانیت سوز'' داستان کے چند واقعات آپ بھی پڑھ لیجئے۔

فواحش کی کثرت

امریکہ میں ہر سال اوسطاً ۱۰ لاکھ حرامی بچے اسقاط کے ذریعہ ضائع کر دیئے جاتے ہیں۔ ۵۰ فیصد کنواری اور ۲۶ فیصد تک بیاہی عورتیں زنا میں ملوث رہتی ہیں۔ ۴۷ فیصد مرد اور ۵۰ فیصد عورتیں بلا تکلف ناجائز تعلق قائم کئے ہوئے ہیں اور کم از کم ہر پانچ میں ایک بچہ حرامی ہوتا ہے۔[1] ۱۹۵۷ء میں امریکہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ سے متزاد رہی۔[2] ...... ۱۹۶۰ء میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ ۲۴ ہزار تھی۔[3] اب نہ معلوم ان اعداد و شمار نے کہاں تک ترقی کی ہوگی؟ ...... انسانوں کا وہ بے نسب ریوڑ ان کے علاوہ ہے جو مانع حمل دواؤں کی قوت سے دنیا میں آ ہی نہیں سکا۔

پھر کتنے آنے والوں کو اس دنیا میں آنے ہی سے روک دیا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ ''امریکہ میں ضبط تولید کا سامان ۲۵ بڑے کارخانے رات دن بنا رہے ہیں، امتناع حمل کی گولیاں ۱۵ لاکھ روز بنتی ہیں اور ہر سال تقریباً سوا ارب روپیہ کا ضبط تولید کا سامان تیار ہوتا ہے، امریکہ کے ہر مردانہ غسل خانہ میں ضبط تولید کا سامان بیچنے والی مشین لگی رہتی ہے جیسے مشین میں پیسہ ڈال کر وزن کا کارڈ نکل آتا ہے ویسے ہی یہ بھی۔[4]''

...... امریکہ کے ایک شخص جج لنڈ کا بیان ہے کہ ہائی اسکول کی عمر والی ۴۹۵ لڑکیوں نے خود مجھ سے اقرار کیا ہے کہ ان کو لڑکوں سے صنفی تعلقات کا تجربہ ہو چکا ہے، اور ان میں سے صرف ۱۲۵ ایسی تھیں جن کو حمل ٹھہر گیا تھا۔[5]

برطانیہ میں ایک تخمینہ کے مطابق اسقاط حمل کے ذریعہ ضائع کر دیئے جانے والے بچوں کے علاوہ اوسطاً ۸۰ ہزار سے زیادہ ناجائز بچے پیدا ہوتے ہیں اور ہر آٹھ میں سے ایک ناجائز بچہ ہوتا ہے یہ صورت حال تو ۱۹۵۱ء کی ہے۔[6] ۱۹۵۹ء کی ایک رپورٹ کے مطابق ہر تین عورت میں سے ایک شادی کے قبل ہی زن و شو کے تعلقات قائم کر چکی ہوتی ہیں۔[7] ...... اب نہ معلوم ترقی اور ''روشن خیالی'' کی اس شاہراہ پر برطانیہ کتنا آگے نکل چکا ہوگا جب کہ ۱۹۵۷ء ہی میں برطانیہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۳۴ ہزار سے آگے نکل گئی تھی، ۱۹۳۸ء میں جن لڑکیوں کی عمر ۲۰ سال تھی ان میں اوسطاً ۳۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۱ سال تھی ان میں اوسطاً ۲۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۰

---

[1] اسلام اور ضبط ولادت: ص ۴۱ [2] فریب تمدن: ص ۲۶۷ [3] فریب تمدن: ص ۲۶۴ [4] فریب تمدن: ص ۲۴۸
[5] فریب تمدن: ص ۲۴۵ [6] اسلام اور ضبط ولادت: ص ۳۸ [7] عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۲۹۸

سال سے کم تھی ان میں اوسطاً ۴۰ فیصد لڑکیاں شادی سے پہلے ہی حاملہ ہوچکی تھی اور یہ اس بڑی تعداد کے علاوہ ہے جو مانع حمل ادویہ کے ذریعہ اپنے آپ کو اس بوجھ سے سبکدوش کر چکی تھیں[1]۔

فرانس میں ایک تحقیق کے مطابق ۹۰ فیصد شادیاں ایسی ہوتی ہیں جن میں فریقین کے مابین قبل از نکاح تعلقات پیدا ہو چکے ہوتے ہیں، ۱۹۵۵ء میں فرانس کے میڈیکل بورڈ نے پورے فرانس کے بارے میں اعلان کیا کہ اس کی گود میں ایک بھی باعصمت عورت نہیں ہے اور اہل فرانس کو اس پر فخر ہے، فرانس کی معاشرتی حالت خود ایک فرانسیسی جج "مارسل سیکوٹ" کے الفاظ میں یہ ہے کہ پیرس میں آٹھ ہزار عصمت فروش عورتیں اپنے ہوٹلوں یا مکانوں سے نکل کر شام ہوتے ہی اپنا کاروبار شروع کر دیتی ہیں اور دوپہر سے ہی دو ہزار عورتیں سڑکوں پر امنڈ آتی ہیں، ہر رات ان دس ہزار عورتوں کو تقریباً پچاس ہزار گاہک ملتے رہتے ہیں[2]۔

مذہبی ملک ہونے کے باوجود خود ہمارے ملک ہندوستان میں حالیہ ایمرجنسی کے دوران تحریک ضبط ولادت کے زور پکڑنے کا جو رد عمل ہوا، وہ یہ ہے کہ صرف مہاراشٹر میں جن عورتوں نے اسقاط حمل کرائے ہیں ان میں تین ہزار سے زیادہ کنواری، دوسو سے زیادہ بیوائیں اور تین سو سے زیادہ ایسی عورتیں ہیں جو اپنے شوہروں سے علیحدہ زندگی بسر کر رہی ہیں[3]۔

طلاق کی کثرت

مرد و عورت کے درمیان تعلقات استوار رکھنے میں بچے بڑا اہم کردار ادا کرتے ہیں اور بسا اوقات صرف ان کی وجہ سے زن وشو تعلقات بنائے رکھنے پر مجبور ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے ایک دوسرے کو برداشت کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ اگر نکاح کا مقصود توالد وتناسل کے بجائے محض اپنی فطری خواہشات کی تکمیل ہو تو منطقی طور پر تعلقات میں وہ استحکام اور پائیداری باقی نہیں رہے گی اور طلاق وتفریق کی کثرت ہوگی۔

مغرب میں (جہاں اس تحریک کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ہے) کس طرح یہ مرض بڑھتا جا رہا ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ امریکہ میں ہر چار شادیوں میں سے ایک طلاق پر ختم ہوتی ہے[4]۔ امریکہ کے ایک ماہر سماجیات کسینز نے عورتوں اور مردوں کے جنسی رویہ پر ایک کتاب لکھی ہے، ان کی تحقیق وتجربہ کے مطابق ابھی وہاں کی شادیوں میں ۴۰،۲۵ فیصد طلاقیں ہو جاتی ہیں[5] ...... اور ایک تخمینہ کے مطابق ۱۹۷۶ء کی پہلی ششماہی میں امریکہ میں ۹۸۷۰۰۰ شادیاں ہوئیں اور ۵۳۸۰۰۰ طلاقیں ہوئیں اور اندازہ کیا گیا کہ امریکہ میں ہر منٹ میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں[6]۔

---

[1] فریب تمدن [2] عورت اسلامی معاشرہ میں [3] انڈین اکسپریس ۲۸/ستمبر ۱۹۷۶ء

[4] عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۳۰۸ [5] روزنامہ دعوت دہلی ۷/ستمبر ۱۹۷۸ء [6] دعوت سہ روزہ ایڈیشن ۷/اپریل ۱۹۷۸ء

برطانیہ میں ۱۹۳۶ء میں ۴۰۳۷ طلاق کے واقعات ہوئے جب کہ دس سال بعد ۱۹۶۰ء میں طلاق کی تعداد ۶۰ ہزار سے بھی متجاوز ہوگئی[1] ...... اور سروے کے مطابق اس طرح طلاق لینے والوں میں دو تہائی بے اولاد جوڑوں کی ہے۔[2]

سوویت روس (مرحوم) میں ایک روسی ڈائجسٹ کے بیان کئے ہوئے اعداد وشمار کے مطابق روزانہ اوسطاً دو ہزار طلاق کے واقعات ہوتے ہیں اور ہر تین میں ایک شادی طلاق پر ختم ہوتی ہے[3] ...... یہی حال کم وبیش ان تمام ممالک کا ہے جہاں خاندانی منصوبہ بندی کو لبیک کہا گیا ہے۔

ہوس اور خودغرضی

تیسرے اس تحریک کے نشوونما پانے سے اپنا معیارِ زندگی بلند کرنے کی ہوس میں عیش وعشرت کی فکر اور خود غرضی کے جذبہ کو بڑھاوا ملتا ہے، یہ انسان کو اتنا خود غرض اور عیش طلبی کے نشہ میں سرشار کر دیتا ہے کہ فطرت نے اس کے سینہ میں ماں کی ممتا اور باپ کی شفقت کا جو وافر جذبہ رکھا ہے اور جس کے تحت انسان چاہے نہ چاہے اپنے بال بچوں کی پرورش و پرداخت پر گویا طبعاً مجبور ہے وہ امنگیں بھی اس سے نکلتی جارہی ہیں۔ اس سے بڑھ کر خودغرضی اور کیا ہوسکتی ہے کہ ماں اپنے رحم میں پلنے والے بچہ کو اپنی تن آسانی کے جنون میں درگور کر دینے میں بھی کوئی جھجک محسوس نہ کرے؟

جہاں جہاں یہ تحریک زور پکڑ رہی ہے وہاں اسقاط حمل کرانے کا رجحان حیرت انگیز حد تک بڑھتا جارہا ہے، تازہ ترین تخمینہ کے مطابق امریکہ میں ہر چوتھا بچہ ساقط کر دیا جاتا ہے[4] ...... انگلستان میں تقریباً ایک لاکھ عورتیں ہر سال اسقاط حمل کراتی ہیں، جب کہ یہ اس وقت کی سروے رپورٹ ہے جب اسقاط حمل کو قانوناً جواز حاصل نہ تھا[5] ...... اور خود ہندوستان میں صوبہ مہاراشٹر میں ۱۹۷۲ء میں قانونی اسقاط حمل کا اوسط پانچ سو سے کم تھا جب کہ ۱۹۷۶ء میں یہ تعداد بڑھ کر تین ہزار کے لگ بھگ ہوگئی[6] ...... اس کے علاوہ بچوں سے غفلت اور بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ ایک تخمینہ کے مطابق برطانیہ میں ہر سال پندرہ سو مائیں اپنے بچے چھوڑ کر غائب ہوجاتی ہیں۔[7]

ظاہر ہے جس شخص کے سینہ میں اپنے پیٹ میں پلنے والے بچوں کے لئے اتنی سی جگہ باقی نہیں رہے کہ وہ اس کی پرورش وپرداخت کرے اور اس کو اپنے ساتھ کھلائے، پہنائے بھلا وہ کب اپنے قلب میں اتنی وسعت پائے گا کہ وہ سوسائٹی کے دوسرے لوگوں کی مدد کرے اور ان کے درد کی دوا بنے؟

---

[1] فریب تمدن: ص ۳۸۰ [2] ضبط ولادت: ص ۴۸ [3] دعوت ۷/اپریل ۱۹۷۸ء [4] دعوت ۷/ستمبر ۱۹۷۸ء
[5] فریب تمدن: ص ۲۵۵ [6] انڈین اکسپریس ۲۸/ستمبر ۱۹۷۶ء [7] فریب تمدن: ص ۲۷۳

یہ ہیں ضبط ولادت کی تحریک کے ادنیٰ کرشمے کہ جہاں جہاں اس نے قدم جمایا ہے وہاں وہاں اس کے یہ نقوشِ قدم کھلی آنکھوں دیکھے جاسکتے ہیں! ان شواہد سے یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے کہ یہ اخلاقی کمزوریاں اور بے حیائیاں اگر اس تحریک کے فروغ کے بعد یقینی نہیں ہے تو کم از کم ''امکان غالب'' کے درجہ میں ضرور ہیں اور شریعت نے ان چیزوں کو بھی جن سے کسی برائی کا پیدا ہونا یقینی ہو یا اس کا ظن غالب ہونا جائز قرار دیا ہے۔[1] ...... یہ مفاسد بجائے خود اس بات کی دلیل ہیں کہ اسلام میں ایسی تحریک کی گنجائش نہیں ہے۔

یہ چند بنیادی اصول ہیں جو اس مسئلہ کی صحیح نوعیت سمجھنے کے لئے ابتدائی مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور خالی الذہن طالب حق کے لئے یہی امور اس سلسلہ میں شریعت کا نقطۂ نظر سمجھنے کے لئے کافی ہیں!

فقہ اسلامی کی روشنی میں

اس مختصر سی گفتگو کے بعد اب، ہم اس مسئلہ پر خالص فقہی حیثیت سے بحث کریں گے اور فقہاء اسلام کی آراء اور ان کی مستند کتابوں میں مذکور فقہی نظائر کی روشنی میں اس مسئلہ کا جائزہ لیں گے۔

اب تک ضبط ولادت کے لئے روبہ عمل لائی جانے والی جو صورتیں سامنے آئی ہیں، وہ پانچ ہیں:

❶ جس میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم تک پہنچنے ہی نہ دیا جائے جیسے نرودھ، لوپ وغیرہ کا استعمال۔

❷ مادہ منویہ تو رحم میں داخل ہوجائے لیکن مانع حمل ذرائع کا استعمال کرکے استقرار حمل روک دیا جائے جیسے مانع حمل ادویہ کا استعمال۔

❸ استقرار حمل کے بعد تکمیل خلقت سے پہلے یا اس کے بعد حمل کا اسقاط۔

❹ نسبندی یعنی مرد یا عورت کا ایسا آپریشن جس کے ذریعہ بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہے۔

❺ بیوی سے خاص ایسے ایام میں مباشرت کی جائے جب طبی تحقیق کے مطابق اس کو حمل نہ ٹھہرنے کا غالب امکان ہو۔

عزل اور اس کی متماثل صورتیں

مسئلہ کی پہلی صورت یہ تھی کہ مادہ منویہ ہی کو ضائع کردیا جائے اور ایسی شکل پیدا کردی جائے کہ مادہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہ سکے، گذشتہ زمانہ میں اس کیلئے عزل[2] کی صورت اختیار کی جاتی تھی، روایات میں بھی اس کا

---

[1] اصول الفقه (خضری بك) ۳۷۸

[2] عزل سے مراد یہ ہے کہ مباشرت کرتے وقت جب انزال ہونے کے قریب آئے تو مرد اپنا آلہ تناسل نکال لے اور مادہ منویہ عورت کی شرمگاہ میں نہ گرنے دے۔

تذکرہ ملتا ہے اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کا عزل کرنا ثابت ہے، آنحضور ﷺ سے اس سلسلے میں جو احادیث مروی ہیں ان سے مختلف قسم کے احکام معلوم ہوتے ہیں، بعض احادیث سے بلا کراہت جواز معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے:

"کنانعزل والقرآن ینزل."[1]

تَرجَمَہ: "نزول قرآن کے زمانہ میں بھی ہم لوگ عزل کیا کرتے تھے۔"

حضرت جابر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ ہی کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون قدرے وضاحت سے آگیا ہے کہ:

"کنا نعزل علی عهد رسول الله فبلغ ذلك نبی الله فلم ینهنا."[2]

تَرجَمَہ: "ہم لوگ عہد رسالت میں عزل کرتے تھے، رسول اللہ ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی لیکن آپ ﷺ نے منع نہیں فرمایا۔"

جب کہ بعض احادیث میں ایسی تعبیر اور ایسا لب ولہجہ اختیار کیا گیا ہے جو عزل کی حرمت کو بتلاتا ہے چنانچہ حضرت جذامہ بن وہب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے روایت ہے:

"حضرت رسول الله فی اناس ثم سألوه عن العزل فقال رسول الله ذلك الوأد الخفی وهی اذا الموءودة سئلت."[3]

تَرجَمَہ: "میں رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوا، آپ ﷺ اس وقت کچھ لوگوں کے بیچ میں تشریف فرما تھے پھر لوگوں نے آپ ﷺ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا آپ ﷺ نے جواب دیا وہ ایک درجہ میں بچہ کو زندہ دفن کردینا ہے اور قرآن کی اس آیت ﴿اذا الموئودة سئلت﴾ کا مصداق ہے۔"

حضرت اسامہ بن زید رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے اپنے والد حضرت زید بن حارثہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا، میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں: آپ نے دریافت فرمایا: کیوں عزل کرتے ہو؟ اس نے کہا میں اپنے بچوں پر ڈرتا ہوں، یعنی مجھے اندیشہ ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے یا شیر خوار بچہ کو استقرار حمل کی وجہ سے نقصان پہنچ جائے گا، آپ نے فرمایا، اگر عزل نہ کرنا ضرر رساں اور نقصان دہ ہوتا تو روم اور فارس والوں کو نقصان نہ پہنچتا؟

بعض احادیث سے عزل کی کراہت معلوم ہوتی ہے مثلاً حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سے عزل کی اجازت مانگی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

[1] بخاری: ۷۸٤/۲ [2] مسلم: ٤٦٥/۱ [3] مسلم: ٤٦٥/۱

"لا علیکم ان لا تفعلوا، ماکتب الله خلق نسمة هی کائنة الی یوم القیمة الا ستکون."[1]

ترجمہ: "تم پر عزل نہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے قیامت تک جن بچوں کا پیدا کرنا طے کردیا ہے وہ تو پیدا ہوکر ہی رہیں گے۔"

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کے لب ولہجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا:

"لا علیکم اقرب الی النهی."[2]

ترجمہ: "'لاعلیکم' کا لفظ ممانعت سے قریب تر ہے۔"

حضرت عبدالرحمٰن بن بشر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ عزل کی اجازت دیتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا علیکم ان لا تفعلوا ذاکم فانما هو القدر."[3]

ترجمہ: "تمہارے اوپر عزل نہ کرنا ضروری نہیں مگر بچوں کی پیدائش تو نوشتۂ تقدیر ہے (جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی)"

ابن عون کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کو سنائی تو انہوں نے فرمایا:

"والله لکان هذا زجرا."[4]

ترجمہ: "خدا کی قسم! یہ تو ایک قسم کی ناراضگی اور غصہ کا اظہار ہے۔"

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر پانی (یعنی منی کے ہر قطرہ) سے بچہ نہیں ہوجاتا اور جب اللہ تعالیٰ کسی قطرہ منی سے بچہ کی تخلیق کرنا ہی چاہتا ہے تو پھر اسے کوئی نہیں روک سکتا۔[5]

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی سے عزل کی اجازت چاہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا: اگر تم چاہو تو عزل کرسکتے ہو لیکن قدرت نے اس کے لئے جو مقدر کر رکھا ہے وہ بہر حال ہوکے رہے گا۔[6]

اس قسم کے مضمون پر مشتمل بہت سی احادیث صحاح میں موجود ہیں جن سے کم از کم عزل کا مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] مسلم: ٤٦٤/١ [2] قسطلانی: ارشاد الساری [3] مسلم: ٤٦٥/١ [4] ارشاد الساری
[5] مسلم: ٤٦٥/١ [6] حوالہ سابق

اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہوگیا، ایک گروہ اس کو مطلقاً حرام کہتا ہے اور ان روایات کو جن سے جواز کا پتہ چلتا ہے، منسوخ قرار دیتا ہے، یہ رائے ابن حزم اندلسی م ۴۵۶ھ اور اصحاب ظواہر کی ہے[1] امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ جواز کے قائل ہیں مگر مکروہ قرار دیتے ہیں[2] حضرت عمر، حضرت عثمان رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُمَا اور جمہور صحابہ سے بھی یہی مروی ہے[3] اور تیسرا گروہ اس کو بلا کراہت جائز قرار دیتا ہے، بعض مشائخ حنفیہ کا یہی مسلک ہے[4] احناف میں امام طحاوی[5] اور شوافع میں امام غزالی رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَىٰ کو اس پر بہت اصرار ہے[6] ...... امام غزالی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ م ۵۰۴ھ نے یہی رائے حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ سے بھی نقل کی ہے[7] مگر یہ روایت محل نظر ہے، اس لئے کہ حضرت زر بن حبیش رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ نے حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کے متعلق روایت کیا ہے "کان یکرہ العزل[8]" ...... (عزل کو ناپسند فرماتے تھے)

مذکورہ بالا روایات کے علاوہ عزل کے سلسلہ میں احادیث کی متداول کتب میں جو روایتیں آئی ہیں، ان کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل اگر سرے سے حرام نہیں ہے تو کراہت سے بھی خالی نہیں ہے، کیوں کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا، جہاں عزل کی اجازت دی گئی ہے ان میں سے اکثر مقامات پر کچھ ایسے الفاظ بھی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے بطیب خاطر اس کی اجازت نہیں دی ہے، نیز جن احادیث سے عزل کی حرمت معلوم ہوتی ہے ان کو بھی کراہت پر محمول کیا جاسکتا ہے اور جن احادیث سے عزل کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے کراہت کی نفی نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں نے حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کی اس روایت سے عزل کے بلا کراہت جواز پر استدلال کیا ہے کہ یہود عزل کو بھی "موء ودت" (قتل اولاد) قرار دیا کرتے تھے، آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو فرمایا: "کذبت الیهود[9]" ...... (یہود غلط کہتے ہیں) لیکن احادیث سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس میں آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے عزل کے مکروہ اور ناپسندیدہ ہونے کی نفی نہیں فرمائی ہے بلکہ عزل کو حرام سمجھنے اور اس کو مکمل طور پر قتل اولاد کے زمرہ میں رکھنے کی تردید کی ہے۔

صحابہ کرام رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُمْ میں بھی اکثر کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے عبداللہ ابن عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُمَا سے مروی ہے کہ "کان لا یعزل" (عزل نہیں کیا کرتے تھے) اور فرمایا کرتے تھے "لو علمت احدًا من ولدی یعزل لنکلته[10]" ...... (اگر مجھے اپنے کسی لڑکے کے عزل کرنے کی اطلاع ملے گی تو میں اس کی سرزنش

---

[1] المحلی: ۱۰/۷۰، ط: بیروت [2] دیکھئے: المغنی ۷/۲۲۶، شرح مهذب ۱۶/۴۲۱ [3] المحلی: ۱۰/۷۱
[4] دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ [5] دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ [6] احیاء علوم الدین: ۲/۵۱
[7] احیاء علوم الدین: ۲/۵۲ [8] المحلی: ۱۰/۷۱، ط: بیروت [9] ابوداؤد: ۱/۲۹۵ اباب ماجاء فی العزل
[10] المحلی ۱۰/۷۱

کروں گا) حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی رائے ابھی مذکور ہوچکی کہ "کان یکره العزل"[۱] عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا قول ہے "هی الموء ودة الخفیة"[۲]...... (عزل ہلکے درجے میں زندہ در گور کر دینا ہے) اور ایک روایت میں "موؤدة صغری" کا لفظ ہے[۳]...... ایک جلیل القدر تابعی ابن المسیب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی حضرت عمر فاروق اور عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کے بارے میں نقل کرتے ہیں "کانا ینکران العزل"[۴]...... وہ دونوں عزل سے منع کیا کرتے تھے) ابوامامہ باہلی عزل کے سلسلہ میں ایک سائل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "ماکنت اری مسلما یفعله" (میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان بھی ایسا کرسکتا ہے[۵])

خود اساطین فقہاء احناف بھی اس کے معترف ہیں، ابن ہمام اسی مسئلہ کے متعلق مشائخ حنفیہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فی بعض أجوبة المشائخ الکراهة وفی بعضها عدمها."[۶]

تَرجَمَہ: "عزل کے سلسلہ میں بعض مشائخ حنفیہ کا جواب منقول ہے کہ مکروہ ہے اور بعض کی رائے ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔"

مشہور حنفی فقیہ ملاعلی قاری، حدیث کے اس فقرہ "ذلك الوادالخفی وهی اذاالموء ودة سئلت" کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قیل ذلك لا یدل علی حرمة العزل بل یدل علی کراهیته."[۷]

تَرجَمَہ: "جواب دیا جائے گا کہ حدیث کا یہ فقرہ عزل کی حرمت پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ محض مکروہ ہونے کی دلیل ہے۔"

عزل کے سلسلہ میں اب تک جو کچھ لکھا گیا اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سلف اور فقہاء مجتہدین عام طور پر کم ازکم اس کی کراہت کے ضرور قائل ہیں، اور روایات کے لب ولہجہ، اسلام کے معاشرتی اور تمدنی مزاج اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی آراء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اب عزل کی موجودہ متبادل صورتوں کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ عہد رسالت میں کئے جانے والے عزل اور موجودہ طریق کار کا تقابلی جائزہ لیا جائے، اس سلسلہ میں دو باتیں قابلِ غور ہیں:

❶ کسی مکروہ کام کو پروگرام سازی اور باضابطہ پلاننگ کے ساتھ عمل میں لانے کا بھی کیا وہی حکم ہے جو انفرادی طور پر کسی کام کو کرنے کا ہے؟

---

[۱] المحلی: ۷۱/۱۰ [۲] المحلی: ۷۱/۱۰ [۳] المحلی: ۷۱/۱۰ [۴] المحلی: ۷۱/۱۰ [۵] المحلی: ۷۱/۱۰، ط: دارالافاق الجدیدة بیروت [۶] فتح القدیر: ۴۰۱/۳، ط: دارالفکر بیروت [۷] ملا علی قاری، مرقاة المفاتیح: ۴۴۱/۳

❷ احادیث سے کن مواقع پر عزل کا ثبوت ملتا ہے اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے عزل اور موجودہ زمانہ کی اس تحریک میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

جب ہم صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے عزل اور موجودہ عہد کی اس تحریک کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں تو ان دونوں میں ایک بڑا فرق یہ نظر آتا ہے کہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ کسی تحریک اور پروگرام کی صورت میں نہ تھا بلکہ محض ایک ذاتی اور انفرادی مسئلہ تھا، اجتماعی پیمانہ پر نہ اسے انجام دیا جاتا تھا اور نہ اس کی ترغیب دی جاتی تھی، لیکن آج یہ مسئلہ شخصی اور انفرادی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی اور سماجی صورت اختیار کر گیا ہے اور چند ممالک کو مستثنیٰ کرکے بین الاقوامی سطح پر بڑے زور وشور سے یہ کوشش کی جارہی ہے کہ ملک کا ہر فرد اپنے آپ کو اس پروگرام میں شریک کرلے۔

کسی کام کا مخصوص حالات میں کسی کا کرلینا اور بات ہے اور اسی کو جماعتی سطح پر منصوبہ بندی اور "تحریک" کی صورت میں رواج دینا بالکل دوسری چیز ہے، ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو انفرادی طور پر جائز ہیں مگر انہیں کو اجتماعی سطح پر اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔

اسلامی قانون میں انفرادی اور اجتماعی، یا ذاتی اور سماجی حالات کے تحت بھی بہت سے احکام بدل جاتے ہیں اور فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس موضوع پر اتنے شواہد موجود ہیں کہ اگر ان کو جمع کردیا جائے تو بجائے خود ایک مقالہ ہوجائے، فقہاء نے لکھا ہے کہ مستحبات انفرادی حیثیت سے تو محض مستحب ہیں، ان کا کرنا بہتر ہے اور نہ کرنے پر کوئی گرفت نہیں ہے لیکن اجتماعی حیثیت سے واجب ہیں اور اس سے بے اعتنائی پر فوج کشی کا اقدام بھی کیا جاسکتا ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی م ۱۸۹ھ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شہر کے لوگ اذان نہ دینے پر اتفاق کرلیں تو ان سے جہاد کیا جائے گا، بعض فقہاء احناف نے اس سے یہ سمجھا کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں اذان واجب ہے لیکن درحقیقت یہ "اجتماعی" طور پر ایک سنت کو چھوڑ دینے کی سرزنش ہے، بعض چیزیں ذاتی اور انفرادی حیثیت سے مباح اور جائز ہیں، البتہ بہتر طریقہ کے خلاف (خلاف اولیٰ) ہیں، اس لئے ان سے اجتناب ضروری نہیں ہے، لیکن اجتماعی طور پر ان کا مسلسل ارتکاب درست نہیں، چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی کی رائے کے مطابق اگر کسی گاؤں کے لوگ نماز وقت کے آخر میں پڑھنا طے کرلیں تو ان کو اس سے روکا جائے گا اور اس کے لئے قانون کی تلوار استعمال کی جائے گی، فقہاء احناف کے یہاں اگر کبھی اتفاقاً ایک ہی مسجد میں دو جماعت کرلی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اس کی عادت بنالینا اور ایک جماعت کا اس طرح کرنے لگنا درست نہیں ہے۔ ابواسحٰق شاطبی نے "الموافقات" میں اس موضوع پر بڑی اچھی بحث کی ہے۔ الغرض کسی چیز کا ذاتی اور انفرادی حیثیت سے جائز ہونا یقینی طور پر اس کی دلیل نہیں کہ اجتماعی اور قومی سطح پر بھی یہ جائز ہی ہو۔

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اگر خوف معاش سے عزل کی اجازت دی ہے تو وہ انفرادی ضروریات کے پیش نظر دی ہے نہ کہ ایک تحریک اور اجتماعی عمل کی صورت میں، سوال یہ ہے کہ کیا معاشرہ میں ہر آدمی فقر وافلاس میں مبتلا ہے، اگر کچھ لوگ ایسے فاقہ مست ہیں جو نان جویں کے محتاج ہیں تو اسی دنیا میں ایسے دادِ عیش دینے والوں کی بھی کمی نہیں ہے جن کو خرچ کرنے کا جائز مصرف نہیں ملتا۔ پھر کیا یہ کوئی معقول بات ہوگی کہ تمام ہی لوگوں کو بلاامتیاز استطاعت ووسعت ضبط تولید کی دعوت دی جائے، نہ یہ اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ ہے اور نہ عقل ودانش کے مطابق۔

صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کن مقاصد کے تحت عزل کیا کرتے تھے؟ اس سلسلے میں احادیث میں کئی باتوں کا تذکرہ یا اشارہ ملتا ہے۔

❶ اسلام میں بیوی کی طرح باندی سے بھی جنسی تعلقات قائم کئے جاسکتے ہیں لیکن اگر باندی اپنے آقا کے بچہ کی ماں بن جائے تو وہ فروخت نہیں کی جاسکتی، بسااوقات اسی لئے عزل کیا جاتا تھا کہ باندی حاملہ نہ ہو اور اس کو فروخت کرنے کی گنجائش باقی رہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے کہ:

> ''غزوہ بنی مصطلق میں ہم لوگوں نے رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ کے ساتھ جہاد کیا، جس کے نتیجہ میں عرب کی شریف زادیاں ہماری قید میں آئیں اور لونڈی کی حیثیت سے ہمیں اپنے حصہ میں ملیں، تنہائی اور بیوی سے دوری ہم لوگوں پر شاق گذر رہی تھی اور ہم لوگ یہ بھی چاہتے تھے کہ ان کو فروخت کرکے روپے کمائیں، اس لئے ہم لوگوں نے چاہا کہ ان سے لطف اندوز ہوں اور عزل کریں۔''[1]

❷ دوسرے بچہ کی پیدائش سے حسن وجمال بھی متاثر ہوتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بھی عزل کا ایک سبب ہوا کرتا تھا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن بشیر کی روایت میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ:

آدمی کے پاس باندی ہوتی جس سے وہ مباشرت کرتا اور اسے یہ بات ناپسند ہوتی کہ باندی حاملہ ہوجائے۔[2]

حضرت جابر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عزل کی اجازت مانگتے ہوئے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ سے عرض کیا:

میری ایک باندی ہے جو میری خدمت کرتی ہے، مجھے پانی پلاتی ہے، میں اس سے مباشرت کیا کرتا ہوں اور مجھے اس کا حاملہ ہونا پسند نہیں ہے۔[3]

❸ عزل سے بعض اوقات زیر حمل بچہ کو نقصان سے بچانا مقصود ہوتا تھا۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی

---

[1] مسلم: ۱/٤٦٤ [2] مسلم: ۱/٤٦٥ [3] مسلم: ۱/٤٦٥

روایت میں ہے:

''ایک شخص آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہا میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں، آپ ﷺ نے وجہ دریافت کی، اس نے کہا ''اشفق علی ولدها'' میں اپنی بیوی کے (اندرون حمل) بچہ کے سلسلہ میں ڈرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ (عزل کے بغیر مباشرت) نقصان دہ ہوتی تو روم اور فارس والوں کو بھی نقصان پہنچاتی۔''[1]

❹ عزل کرنے کا چوتھا سبب عورت کے حاملہ ہونے کی وجہ سے شیر خوار بچہ کے دودھ کے متاثر ہوجانے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن بشیر ہی کی روایت میں یہ فقرہ بھی موجود ہے جس سے اس کی طرف اشارہ ہے:

کسی شخص کی بیوی دودھ پلا رہی ہوتی ہے، پھر وہ اس سے جماع کرتا ہے اور اس بات کو نا پسند کرتا ہے کہ عورت حاملہ ہو۔[2]

عبدالرحمٰن بن بشیر نے ان الفاظ میں عزل کے جس سبب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ غالباً یہی ہے کہ حاملہ ہونے کی وجہ سے عورت کے دودھ بند ہوجانے اور شیر خوار بچہ کو ضرر پہنچنے کا قوی اندیشہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ احادیث میں ثابت شدہ صورتوں کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی عزل یا اس کی متماثل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ حدیث میں جن صورتوں کا ثبوت ملتا ہے اس کے سوا کسی حالت میں بھی اس کو اختیار کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ خود روایات میں کہیں ایسا لب ولہجہ اختیار نہیں کیا گیا ہے جس سے حصر اور تحدید سمجھ میں آئے اور جس سے معلوم ہوتا ہو کہ صرف یہی صورتیں ہیں جن میں اس طریق کار کا اختیار کرنا جائز ہے اور اس کے سوا کسی مقصد کے تحت اس کا استعمال جائز نہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کب اس کا استعمال درست ہے اور کب نہیں؟ یہ متعین کرنے کے لئے شریعت نے ہم کو جو راہ بتائی ہے، اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''قیاس'' کہتے ہیں یعنی اس خاص چیز کے بارے میں شریعت نے ہمیں جو حکم دیا ہے معلوم کیا جائے کہ اس کا بنیادی سبب کیا تھا اور پھر جہاں جہاں وہ اسباب پائے جائیں ان تمام مواقع پر یہی حکم لگایا جائے۔

اصولیین نے قیاس کی جہاں اور بہت سی شرطیں بتائی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر مقیس پر یہ حکم نافذ ہو، تو قرآن وحدیث کے کسی فرمان یا اسلام کے مسلمہ اصول سے تعارض نہ پیدا ہو یعنی اس خاص مسئلہ سے متعلق کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو اس قیاس کے منافی ہو۔

[1] مسلم: ۱/ ٤٦٦ [2] مسلم: ۱/٤٦٥

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ہمیں عزل کی نص سے ثابت شدہ صورت اور فیملی پلاننگ کے درمیان قیاس کی یہی شرط مفقود نظر آتی ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے اسلام کا مسلمہ اصول مجروح ہوتا ہے، اسلامی اعتقادات اور اسلام کے معاشرتی مزاج کو اس سے ٹھیس پہنچتی ہے اور یہ تصور کہ پیدا ہونے والوں کے خورد ونوش کا بارگراں کیوں کر برداشت کیا جاسکے گا احادیث و آیات سے کھلا تناقض رکھتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا استعمال ایسے صحیح اور جائز مقاصد کے لئے کیا جائے جو اسلامی افکار سے کوئی ٹکراؤ نہیں رکھتا ہے تو ظاہر ہے اس کا استعمال ناروا نہیں ہوگا۔ مثلاً عورت کو کسی مہلک بیماری کا قوی اندیشہ ہو یا بچہ کی پیدائش سے طبی اندازے کی بناء پر عورت کو موت کا خطرہ لاحق ہو۔[1]

یہاں عزل کے سلسلہ میں نیت اور مقصد کے اعتبار سے جو فرق کیا گیا ہے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کی بنیاد محض اپنی رائے پر ہے، اس حد تک خود امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کو بھی تسلیم ہے کہ نیت فاسدہ اور غلط مقاصد کے تحت عزل کرنا درست نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے عزل کے سلسلہ میں ایسی دو صورتیں بتائی ہیں جو محض فساد نیت کی وجہ سے نادرست ہیں۔[2]

یہ اور بات ہے کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی خود اس نیت اور ارادے کو کہ اقتصادی بحران سے بچنے کے لئے کم بچے پیدا کئے جائیں، نیت فاسدہ تصور نہیں کرتے، محض خلاف اولیٰ قرار دیتے ہیں، چنانچہ مقاصد عزل پر گفتگو کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> ''عزل کا تیسرا محرک کثرت اولاد کی وجہ سے تنگ حالی میں اضافہ کا خوف اور کسب معاش کے لئے دوڑ دھوپ سے احتراز ہوسکتا ہے (یہ ممنوع نہیں ہے) لیکن فضیلت اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی جو ضمانت لے رکھی ہے اس پر توکل اور بھروسہ کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وما من دابة فی الارض الا علی اللّٰه رزقها﴾ (زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو)۔''[3]

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا علم وفضل اپنی جگہ مسلم، بلکہ وہ اس سے بالاتر ہیں کہ ہم جیسے تنگ داماں و تہی علم ان کے کمالات کا اعتراف کریں مگر اس کے باوجود اسلام کے ان بنیادی اصول کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جو مذکور ہوئے ہم مجبور ہیں کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کو تسامح اور لغزش پر محمول کریں۔

پھر اس سلسلہ میں اس تاریخی پس منظر کو بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس زمانہ میں کسی اجتماعی منصوبہ

---

[1] ابن نجیم مصری نے ان حالات میں روح پیدا ہونے سے پہلے اسقاط حمل کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ دیکھئے: البحر الرائق: ۲۰۰/۳
[2] ملاحظہ ہو، سبب رابع وخامس، احیاء علوم الدین: ۵۳/۲، ۵۴ [3] احیاء العلوم: ۵۳/۲

بندی کے ساتھ "عزل کرنے" کی تبلیغ نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ محض ایک انفرادی اور ذاتی مسئلہ تھا، نیز یہاں اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے یہاں جو کچھ لکھا ہے وہ صرف عزل کی حد تک ہے، عزل سے آگے ضبط ولادت کی جو بھی صورت اختیار کی جائے وہ خود ان کی نگاہ میں بھی جائز نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"انسانی وجود کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں داخل ہوکر عورت کے مادہ منویہ کے ساتھ مل جائے اور اس میں زندگی قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوجائے اس حالت میں اس کو فاسد کردینا جرم ہے پھر جب وہ بستہ خون اور گوشت کی شکل اختیار کرلے تو اس کا فاسد کرنا (اسقاط یا دوا کے ذریعہ) اور بڑا جرم ہے اور اگر روح پیدا ہونے اور خلقت کی تکمیل کے بعد اسقاط ہو تو بہت سنگین جرم ہے اور یہ جرم اس وقت انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب پیدائش کے بعد بچہ کو قتل کرے۔"[1]

بعض حضرات جو بہر صورت "فیملی پلاننگ" کو جائز قرار دینے کے درپے ہیں اپنی حمایت میں مانع حمل دوا اور اسقاط حمل وغیرہ دوسری تدابیر کے لئے بھی عزل ہی سے استدلال کرتے ہیں اور کوئی فرق نہیں کرتے کہ پہلی صورت میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہیں پاتا ہے اور دوسری صورتوں میں یہ ذرائع اس وقت استعمال کئے جاتے ہیں جب مادہ عورت کے رحم میں قرار پاچکا ہوتا ہے۔

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی نے ایک جگہ اس فرق پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ عزل میں مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچتا ہی نہیں ہے اور جب تک منی رحم میں داخل نہ ہوجائے اس وقت تک بچہ کی پیدائش ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ کی پیدائش مرد و عورت کے مادہ منویہ کے اشتراک سے ہوتی ہے لیکن اگر منی رحم میں پہنچ جائے تو استقرار حمل اور تولید کا امکان غالب رہتا ہے۔[2] ...... ظاہر ہے یہ اہم اور بنیادی فرق ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ان امور سے واضح ہے کہ ربڑ یا لوپ یا اس جیسے دوسرے ذرائع کا استعمال زیادہ سے زیادہ کسی کے لئے طبی اعذار کی بناء پر درست ہوسکتا ہے، اجتماعی سطح پر اس کو رواج دینے، ترغیب دینے اور معاشی نقطۂ نظر سے اس کو اختیار کرنے کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۲ مانع حمل دوائیں

ضبط تولید کی دوسری صورت یہ مذکور ہوئی ہے کہ "مادہ منویہ" تو رحم میں پہنچ جائے مگر ایسی دواؤں کا استعمال کیا

[1] احیاء العلوم: ۵۳/۲ [2] احیاء العلوم: ۵۳/۲

جائے کہ استقرار حمل نہ ہو سکے، فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی عام حالات میں نا جائز ہے اگر چہ یہ صحیح ہے کہ ابھی مادہ روح اور زندگی سے خالی ہے، اس لئے اس کو برباد کر دینا ''اصطلاحی قتل'' کے زمرہ میں نہیں آئے گا لیکن اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو کچھ مدت گذرنے پر وہی ایک زندہ نفس کی شکل اختیار کر لیتا اس لئے مآل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو نفس کشی کے مرادف سمجھا جائے گا۔

فقہاء نے اس کی یہ نظیر پیش کی ہے کہ اگر کوئی شخص حالت احرام میں چڑیا کا انڈا توڑ دے تو جس طرح چڑیا کا مارنا دم اور کفارہ کا موجب ہوتا ہے، اسی طرح محض انڈا توڑ دینا بھی موجب دم ہوگا۔[1] لہٰذا جیسے اس مسئلہ میں حال کے بجائے مآل کا اور موجودہ صورت کی بجائے مستقبل کی متوقع صورت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح مادہ منویہ کو بھی مآل پر نظر رکھتے ہوئے ''نفس'' کی حیثیت دی جائے گی، شمس الائمہ سرخسی ۴۹۴ھ نے اسی کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے۔''[2]

ابن عابدین شامی ۱۲۸۲ھ نے بھی اسی مضمون کو ایک جلیل القدر فقیہ علی بن موسیٰ سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''یہ عمل (عورت کے رحم میں نطفہ قرار پا جانے کے بعد اس کو برباد کر دینا) مکروہ ہے[3] ..... کیوں کہ عورت کے رحم میں نطفہ جا کر بالآخر زندگی اختیار کر لیتا ہے' اس لئے اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا' جیسا کہ چڑیا کا انڈا توڑ دینا' زندہ چڑیا کا شکار کرنے کے برابر ہے۔''[4]

محمد احمد علیش مالکی نے بھی ان تمام صورتوں کو جن کا مقصد استقرار حمل کو روکنا ہو ناجائز قرار دیا ہے اور ایسی دواؤں کے ناجائز ہونے کی تصریح فرمائی ہے' چنانچہ فرماتے ہیں:

''منع حمل کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب منی رحم میں داخل ہو جائے تو زن وشو کو یا ان میں سے کسی ایک کو بھی ایسی دوا کا استعمال جائز نہیں ہے اور آقا کے لئے بھی اپنی باندی کے معاملہ میں انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے پہلے بھی اسقاط کی تدبیریں اختیار کرنا مشہور مذہب

[1] حج میں جب کوئی غلطی ہو جائے تو قربانی واجب ہوتی ہے اسی کو ''دم'' کہتے ہیں۔ [2] سرخسی: المبسوط: ۸۷/۲۶
[3] یہاں مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے جو حرام کے قریب ہوتا ہے۔ [4] ردالمحتار: ۵۲۲/۲

کے مطابق جائز نہیں ہے۔"[1]

اسی کتاب میں مشہور محدث اور صوفی شیخ اکبر محی الدین بن عربی متوفی ۶۳۸ھ کی رائے بھی نقل کی گئی ہے کہ:

"مرد کے مادہ تولید کو ختم کرنا یا عورت کے رحم میں تبرید کا عمل اختیار کرنا (جو قبول حمل سے مانع ہوتا ہے) ابن عربی نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے، رہا رحم سے نطفہ کو خارج کرنا تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بھی ممنوع ہے۔"[2]

پھر ایک فقیہ ابن یونس رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مسلک نقل کرتے ہیں۔

ابن یونس وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے کہ مانع حمل دوا کا استعمال جائز نہیں ہے۔[3]

نیز مسلک شافعی کے ایک اہم اور مشہور فقیہ عزالدین بن سلام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے اس سلسلۂ میں اس طرح نقل کی گئی ہے:

عزالدین بن سلام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے دریافت کیا گیا کہ کیا عورت کے لئے مانع حمل دوائیں استعمال کرنے کی گنجائش ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ عورت کے لئے ایسی دوا کا استعمال روا نہیں ہے جس سے حمل کو قبول کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔[4]

"اس بارے میں امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے جو پہلے مذکور ہو چکی ہے یہ ہے: وجود انسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس کا برباد کر دینا گناہ ہے۔"[5]

ان سطور میں جن فقہاء کی رائیں ذکر کی گئی ہیں وہ کسی ایک مکتب فکر سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں ابن عابدین شامی اور شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے اساطین احناف بھی ہیں، امام ابو حامد الغزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور عزالدین بن سلام جیسے مشہور فقہاء شافعی بھی اور ان میں ابن عربی اور احمد علیش رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے اہم اور مستند علماء مالکیہ بھی ہیں اور وہ اپنے اصحاب سے بھی یہی رائے نقل کر رہے ہیں۔

یہ تصریحات اس وضاحت کے لئے بالکل کافی ہیں کہ مانع حمل دواؤں اور ذرائع کے ناجائز ہونے پر تمام مکاتب فکر کے قابل ذکر فقہاء کا اتفاق ہے اور کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں ہے۔

اس لئے کسی غیر معمولی عذر کے بغیر محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال روا نہیں ہے، ہاں اگر اس سے کسی بڑی مضرت کا اندیشہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں اس کم تر نقصان کو گوارا کر کے اس سے بڑے

---

[1] فتح العلي المالك: ۱/۳۹۹ [2] حوالہ سابق [3] حوالہ سابق [4] فتح العلي المالك: ۱/۴۰۰

[5] احیاء العلوم: ۲/۵۳

دوسرے نقصان سے بچا جائے گا، مثلاً معتبر طبی اندازہ کے مطابق بچہ کی پیدائش کی صورت میں زچہ کی موت کا اندیشہ ہو یا خود زیر حمل بچہ کے سنگین موروثی مرض میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو، یا زنا کا حمل ہو تو ایسے مانع حمل ذرائع کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

③ اسقاط حمل

ضبط تولید کی تیسری صورت ''اسقاط حمل'' کی ہے، اسقاط حمل کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ حمل پر آنے والے مختلف مراحل کا فرق پیش نظر رہے، استقرار حمل کے بعد نطفہ ابتدائی ایام میں محض بستہ خون اور گوشت کی صورت میں ہوتا ہے پھر رفتہ رفتہ اس میں روح اور زندگی کے آثار پیدا ہوتے ہیں اور پھر وہ ایک جاندار انسانی وجود کی شکل اختیار کرتا ہے۔

روح اور آثار زندگی پیدا ہو جانے کے بعد اسقاط حمل کی حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہوگئی تو ایک زندہ نفس اور اس حمل کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں کہ ایک پردۂ رحم میں ہے اور دوسرا اس دنیائے آب وگل میں آچکا ہے، قتل نام ہے کسی زندہ وجود کو زندگی سے محروم کر دینے کا، یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی نفس کشی ہے اور اس دنیا میں آنے کے بعد ہو تو بھی نفس کشی ہے، دواؤں اور گولیوں سے ہو تو بھی قتل ہے اور تلوار اور لاٹھی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے، ''لا تقتلوا اولادکم'' کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ درگور کر دینے والے ہو سکتے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہو سکتے ہیں، جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کر دیں؟ اسی لئے فقہاء نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ میں اس سلسلہ میں صرف دو بلند پایہ فقیہ احمد علیش مالکی اور حافظ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں، علامہ علیش مالکی فرماتے ہیں:

''والتسبب فی إسقاطه بعد نفخ الروح فیه محرم إجماعا وهو من قتل النفس.''[1]

ترجمہ: ''روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی تدبیریں اختیار کرنا بالاجماع حرام ہیں اور یہ قتل نفس ہے۔''

اور علامہ ابن تیمیہ رقم طراز ہیں:

''اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین وهو من الوأد الذی قال تعالیٰ فیه

[1] فتح العلی المالك: ۱/۳۹۹

واذا الموء ودة سئلت بای ذنب قتلت.''[۱]

ترجمہ: ''اسقاط حمل بالا جماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانی والی معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کردیا گیا۔''

بلکہ قاضی خان ۵۹۲ھ نے تو لکھا ہے کہ اگر ماں کی جان کو خطرہ ہو تو بھی ایسے بچہ کی جان نہیں لے جاسکتی جو گوابھی حمل ہی میں ہو، لیکن اس میں زندگی کے آثار پیدا ہو گئے ہوں چنانچہ فرماتے ہیں:

''جب بچہ حاملہ عورت کے پیٹ میں وجود پذیر ہوجائے اور بچہ کو نکالنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ ہو کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نکال لیا جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو ماں کی ہلاکت اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بچہ پیٹ میں زندہ نہیں ہو مردہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر بچہ بطن مادر میں زندہ ہو تو اس کو ٹکڑے ٹکڑے اس طرح کاٹنا روا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک جان کو بچانے کے لئے دوسری جان کو مار ڈالنے کے مرادف ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔''[۲]

رہا روح پیدا ہونے سے پہلے، تو بلاشبہ یہ اس قتل کے زمرہ میں نہیں آتا جس کا ذکر ابھی ہوا ہے، مگر ''مانع حمل دواؤں'' کے سلسلہ میں مذکور ہو چکا ہے کہ فقہاء اس قسم کے مسائل میں مآل کو ملحوظ رکھ کر حکم لگاتے ہیں، لہٰذا اس حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے بھی جائز قرار دینے کی گنجائش نہیں۔

اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے بھی وہ زیر تخلیق وجود ایک انسان اور ''کامل الخلقت وجود'' ہی کے حکم میں ہوگا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

''واما ما استبان بعض خلقه كظفر وشعر كتام.''[۳]

ترجمہ: ''اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہوجائے جیسے ناخن اور بال، تو وہ تام الخلقت کی طرح ہے۔''

''درر الاحکام'' میں ہے:

''الجنين الذى استبان بعض خلقه بمنزلة الجنين التام.''[۴]

ترجمہ: ''ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آجائیں کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔''

شیخ عبدالرحمٰن احناف کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[۱] فتاوى ابن تيميه: ۲۱۷/٤ [۲] فتاوى قاضى خان: ۳۸۵/٤ [۳] ردالمحتار: ۵۱۹/۵ [۴] ردالمحتار: ۱۰۹/۲

علماء احناف نے کہا کہ جس کے بعض اعضاء نمایاں ہوجائیں وہ تمام احکام میں ایک کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔[1]

الاستاذ خضری بک نے اس مسئلہ پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے بچہ کی دو حیثیت ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ماں ہی کا ایک جزو ہے اور اسی کے ساتھ اس کا وجود قائم ہے، بچہ کی اپنی مستقل حیثیت نہیں ہوتی، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ بچہ پر کچھ واجب ہو اور نہ اس کا دوسرے پر کوئی حق ہو اور اس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ اپنا ایک الگ مستقل جسم رکھتا ہے اور جب اس کے اندر زندگی پیدا ہوتی ہے تو وہ اس معاملہ میں بھی اپنی مستقل حیثیت کا حامل رہتا ہے، ماں کے مرنے سے وہ مر نہیں جاتا اور ماں زندہ رہے تو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی زندہ ہی رہے، اس کا تقاضہ ہے کہ اس پر ذمہ داریاں بھی ثابت ہوں اور اس کے لئے زندہ انسانوں کی طرح حقوق بھی ثابت ہوں، چنانچہ اس کو بھی وراثت ملے اور اس کے لئے بھی وصیت درست ہو۔

ان دو متضاد حیثیتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ذمہ داریوں کے اعتبار سے جنین (زیر حمل بچہ) کو مستقل نہیں مانا جائے، اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب نہ قرار دیئے جائیں، لیکن حقوق کے اعتبار سے ان کو مستقل اور علیحدہ وجود تسلیم کیا جائے ان کو وراثت ملے، وصیت ان کے واسطے درست ہو اور ماں سے الگ کر کے صرف اس بچہ کو آزاد کرنا درست ہو۔[2]

اسی اصول کی روشنی میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کر دیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک ''کامل الخلقت'' حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا۔

جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہوگیا تو چاہے اس کی خلقت پوری ہوگئی ہو یا ابھی پوری نہ ہوسکی ہو، بالاجماع ''غرہ'' (ایک غلام یا باندی کا آزاد کرنا) واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی خلقت متوقع تھی۔[3]

روایت میں ہے:

''ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال فی الجنین غرۃ عبداوامۃ.''[4]

تَرجَمَہ: ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جنین کے اسقاط میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا واجب ہے۔''

---

[1] الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ٤٧٣/٥ [2] اصول الفقہ: ص ١١٤ [3] تفسیر مظہری: ٢١٦/١٠
[4] مشکوۃ المصابیح: ٣٠٢/٢

حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے عہد میں ایک عورت نے دوسری حاملہ عورت کا پیٹ دبا دیا جس سے اس کا حمل گر گیا، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ تک یہ معاملہ پہنچا تو انہوں نے اس عورت کو ایک غلام دینے کا حکم دیا۔[1] شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

اور جب مرد کسی عورت کا پیٹ دبا دے پھر اس عورت کو ایک مردہ بچہ (جنین) پیدا ہو، تو ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی واجب ہے۔[2]

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ:

''جب کوئی شخص حاملہ باندی کے پیٹ پر مارے اور مردہ بچہ نکل آئے تو ایسی صورت میں اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، یہ اس وقت ہے جب بچہ میں زندگی پیدا ہو جانے کے کوئی آثار نہ ہوں، یہی رائے ابن مسیب، حسن بصری اور ابراہیم نخعی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی بھی ہے۔''[3]

حنبلی مکتب فکر کے مشہور فقیہ شرف الدین موسیٰ مقدسی متوفی ۹۶۸ھ فرماتے ہیں:

''آزاد، مسلمان جنین (بطن مادر میں رہنے والا بچہ) کو ارادۃً یا غیر ارادی طور پر گرا دینے اور اسقاط کر دینے کا تاوان ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ اونٹ کو پہنچ جاتی ہو، خواہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو، یا زندہ پیدا ہوا ہو، چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی یا اس حال میں اسقاط ہوا ہو کہ ابھی اس کے بعض حصے ہی وجود پا سکے ہوں، یا صرف زیر تخلیق بچہ کا ہاتھ اور پاؤں ہی عورت نے جنا ہو، پھر یہ اسقاط کا حادثہ مار پیٹ کی وجہ سے پیش آیا ہو، یا دوا اور کسی دوسرے طریقہ سے۔''[4]

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل بھی زندگی پیدا ہونے سے پہلے ہی حمل میں پلنے والے بچے کو ایک وجود تصور کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اور تکمیل خلقت کا دروازہ بند کرنے کو قابلِ سرزنش جرم قرار دیتے ہیں، نیز شرف الدین مقدسی کی تصریح کے مطابق اس مقصد کے لئے جو بھی ذرائع استعمال کئے جائیں مار پیٹ یا دوا وغیرہ، سب ناروا ہیں۔

اگر حاملہ عورت خود ہی اپنا حمل ساقط کر لے تب بھی یہ جائز نہیں، چنانچہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں

''ولا یخفی انها تاثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها.''[5]

تَرجَمَۃ: ''اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مرگیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔''

[1] المحلی: ۳۸۸/۱۳ [2] المبسوط: ۸۷/۲۶ [3] کتاب الام: ۲۸۳/۷ [4] الاقناع: ۲۰۹/۲
[5] ردالمحتار: ۵۱۹/۵

ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے اسقاط حمل کے سلسلہ میں منقول ہے:

''ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا حمل ساقط کرلیا ہو، کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی کو خرید کر آزاد کرنا) واجب ہے۔''[1]

قاضی خاں نے بھی لکھا ہے کہ یہ قتل نہیں تو گناہ ضرور ہے[2] ...... اصل یہ ہے کہ اسقاط حمل اگر زندگی پیدا ہونے کے بعد ہو تو ظاہر ہے اس کی حرمت میں کوئی کلام ہو ہی نہیں سکتا، لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی اسقاط ہو تب بھی اس لئے جائز نہیں، اس لئے کہ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جزو اور حصہ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں ہے اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو بھی کاٹ پھینکنا حرام اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کارسازی کا سکہ چلانے کے مرادف ہے۔

اس لئے اسقاط حمل جیسے روح پیدا ہونے کے بعد حرام ہے، اسی طرح پہلے بھی حرام ہے اور کسی ناگزیر عذر اور غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اس کا ارتکاب شرعاً جائز نہیں ہے۔

④ نس بندی

ضبط ولادت کی چوتھی صورت نسبندی کی ہے، یعنی ایسا آپریشن جس سے دائمی طور پر قوت تولید فوت ہو جائے اور توالد و تناسل کی اہلیت باقی نہیں رہے۔

حضور اکرم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ اور فقہاء مجتہدین کے دور میں تو ایسا کوئی آپریشن ایجاد نہیں ہوا تھا، اس لئے قرآن وحدیث یا متقدمین کی کتابوں میں براہ راست اس کا حکم تلاش کرنا ایسی ہی نادانی ہوگی جیسے کوئی قرآن وحدیث میں، راکٹ اور ایٹم بم کا تذکرہ ڈھونڈنے لگے اور کہنے لگے کہ جب تک خود قرآن مجید سے اس کا استعمال کرنا اور آلۂ جہاد بنانا ثابت نہ ہو جائے ہم اسے ہرگز نہ مانیں گے۔[3] البتہ اس سلسلہ میں ہم کو ایسے اصول اور نظائر مل سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہم ان کا حکم جان سکیں۔

ایامِ جاہلیت میں قوت تولید کے خاتمہ کے لئے ''اختصاء'' کی صورت اختیار کی جاتی تھی، اختصاء کا مطلب یہ ہے کہ فوطوں کی وہ گولیاں نکال دی جائیں جو جنسی صلاحیت اور جنسی خواہشات کا اصل سرچشمہ ہیں خود آنحضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بعض صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ نے اس کی اجازت چاہی، تاکہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ

---

[1] المحلی: ۳۷۸/۱۲ [2] فتاویٰ قاضی خان: ۴۱۰/۳

[3] ایمرجنسی کے دوران بعض ''نوزائیدہ مجتہدین'' بے تکلف اس قسم کے استدلال فرمایا کرتے تھے۔

اللہ کی عبادت کی جا سکے، لیکن آپ ﷺ نے سختی سے منع فرما دیا، بخاری اور مسلم کی مختلف روایتوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے اور تمام فقہاء کا اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی کو "خصی" کر دیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل کرنے پر واجب ہوتا ہے ...... چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی م ۴۵۰ھ فرماتے ہیں:

"يمنع من خصاء الا دميين والبهائم ويؤدب عليه."[1]

ترجمہ: "آدمی اور چوپایوں کو آختہ کرنے سے منع کیا جائے گا اور اس پر سرزنش کی جائے گی۔"

گویا شریعت نے قوت تولید سے محروم کر دینے کو زندگی سے محروم کر دینے کے مرادف قرار دیا ہے اور اسلام کی نگاہ میں یہ اتنا بڑا جرم ہے کہ اس کا ارتکاب گویا قتل اور نفس کشی کا ارتکاب ہے، فقہ کی کتابوں میں ایسی عبارتیں بہ کثرت ملتی ہیں جس میں قوت تولید کے ضائع کر دینے کو دیت یعنی خون بہا کا موجب ٹھہرایا گیا ہے، چنانچہ الاستاذ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں:

"ریڑھ کی ہڈی توڑ دینے کی وجہ سے منی پیدا کر دینے کی قوت کو ختم کر دینے کی صورت میں تاوان واجب ہوتا ہے کیوں کہ اس سے اولاد کی پیدائش پر ...... جو مقصود نکاح ہے ...... روک لگ جاتی ہے۔"[2]

"اختصاء" کے علاوہ اگر کسی شخص نے مرد کے آلہ تناسل پر اس زور سے مارا کہ وہ شل ہو گیا اور قوت جماع جاتی رہی تب بھی تاوان واجب ہوگا۔[3]

فقہ حنفی کی مشہور کتاب "ہدایہ" میں ہے:

"کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادہ تولید (منی) ختم ہو جائے، تو اس پر دیت (خوں بہا) واجب ہوگی کیوں کہ اس سے منفعت کی ایک قسم (توالد و تناسل) ختم ہو گئی۔"[4]

شیخ محمد علیش فرماتے ہیں:

""مختصر" نامی کتاب میں ہے کہ ہوش وخرد، قوت سماع، بینائی، گویائی، آواز، قوت ذائقہ، جماع کی قوت اور تولید کی صلاحیت برباد کر دینے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے۔"[5]

علامہ شہاب الدین ابن حجر دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ریڑھ کی ہڈی توڑ دی جائے جس کی وجہ سے منی کی پیدائش ختم ہو جائے، تو دیت واجب ہوگی کیوں کہ اس

---

[1] الاحكام السلطانيه [2] الفقه على المذاهب الاربعه: ۳۴۱/۵ [3] حواله سابق [4] هدايه مع الفتح: ۲۸۳/۱۰
[5] فتح العلى المالك: ۲۹۰/۲

صورت میں ایک مقصدِ عظیم یعنی اولاد کی پیدائش کا زیاں ہے۔[1]

شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی فرماتے ہیں:

اور شل ہوجانے والے اعضاء کا...... اور وہ اس طرح کہ ہاتھ پاؤں، مرد کا آلہ تناسل، چھاتی وغیرہ کی منفعت فوت ہوجائے...... تاوان واجب ہوگا۔[2]

یہ حکم صرف مردوں ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ اگر عورتوں کے ساتھ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ وہ حاملہ نہ ہوسکے جب بھی یہی حکم ہوگا کیوں کہ حرمت کی اصل وجہ قوت تولید کا فوت ہوجانا اور توالد و تناسل میں رکاوٹ ڈالنا ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں:

"عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو ختم کردینے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے نسل منقطع ہوتی ہے۔"[3]

اس سلسلہ میں عام طور پر یہ مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نسبندی میں فرق ہے، اس لئے کہ آپریشن میں اشتہاء، شہوانی خواہش اور قوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوت تولید فوت ہوجاتی ہے اور اختصاء سے نہ شہوت باقی رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔[4]

یہ اعتراض کئی وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ قوت جماع کا ختم کرنا اور قوت تولید کا ختم کرنا یہ دونوں بجائے خود دو مستقل جرم ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اختصاء میں یہ دونوں چیزیں ختم ہوجاتی ہیں، فقہاء نے اس سلسلہ میں جو اصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کردینا حرام ہے اور دیت کا موجب ہے چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مارا جس کی وجہ سے اس کا کان، اس کی آنکھ، اس کی عقل اور اس کی مباشرت اور وطی کی صلاحیت ختم ہوگئی، تو حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے چار دیتیں واجب قرار دیں۔[5]

نیز علامہ علاء الدین کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہیں ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرا شرائط، دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع سے مکمل محرومی ہے جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے نفع کا یہ فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا، ایک تو یہ کہ عضو کو جسم سے علیحدہ کردیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہے اس کام کے لائق نہ رہے۔"[6]

---

[1] نہایۃ المحتاج: ۳۲۲/٤ [2] الاقناع: ۲۲۸/٤ [3] الفقہ علی المذاھب الاربعہ: ۳۲۲/٥

[4] ایمرجنسی کے دوران اس طرح کے سوالات اٹھائے گئے تھے۔ [5] ابن تیمیہ، المنتقی فی اخبار المصطفی: ٦۹٥/٤

[6] بدائع الصنائع

پھر آگے چل کر علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلہ تناسل تو باقی رہے مگر توالد وتناسل کی قوت برباد کردی جائے۔ میرے خیال میں یہ جزئیہ موجودہ نسبندی پر پوری طرح صادق آتا ہے، شرف الدین مقدسی فرماتے ہیں:

ریڑھ توڑ دینے کی صورت میں اگر اس شخص کی شہوت یا مباشرت کی صلاحیت میں سے ایک قوت ضائع ہوگئی تو اس پر ایک دیت واجب ہوگی اور اگر یہ دونوں صلاحیتیں برباد ہوگئیں تو دو دیت واجب ہوگی۔[1]

سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے بارے میں مروی ہے کہ:

"قضى ابو بكر فى صلب الرجل اذا كسر ثم جبر بالدية كاملة اذا كان لا يحمل له وبنصف الدية ان كان يحمل له."[2]

تَرجَمَہ: "مرد کی ریڑھ توڑ دینے اور جڑ جانے کی صورت میں اگر حمل کی صلاحیت باقی نہ رہے حضرت ابوبکر نے پوری دیت کا فیصلہ فرمایا اور اگر حاملہ کرنے کی صلاحیت باقی رہے تو نصف دیت کا۔"

شیخ احمد علیش مالکی بھی مذکورہ دونوں صورتوں (شہوت اور قوت تولید ختم ہوجانے) کو دو مستقل جرم کی حیثیت دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو دیت کا موجب قرار دیتے ہیں چنانچہ دونوں صورتوں کا فرق بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس شخص پر دیت واجب ہے جس نے کسی کے ساتھ ایسی حرکت کی کہ اس کی جماع کی صلاحیت جاتی رہی، یا ایسی حرکت کرے کہ اس میں بچہ پیدا کرنے کی اہلیت باقی نہ رہے۔[3]

لہٰذا جب اصول یہ ہوا کہ انسان کی کسی بھی صلاحیت کا برباد کردینا جرم ہے تو پھر یہ توجیہ کوئی معنی نہیں رکھتی کہ نسبندی میں چوں کہ صرف قوت تولید ختم ہوتی ہے قوت اشتہاء باقی رہتی ہے اس لئے وہ جائز ہوگی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قوت شہوانیہ اور جنسی خواہش کی بجائے خود تو کوئی اہمیت نہیں ہے، یہ محض ایک سبب ہے، اہمیت تو اس مقصد کی ہے جس کے لئے انسان میں یہ داعیہ رکھا گیا ہے، اس لئے اگر بالفرض اختصاء کی ممانعت سے مقصود یہی ہو کہ قوت جماع اور جنسی خواہش کو ضائع نہ کیا جائے تو قوت تولید اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کو معطل کردینا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جب اسباب حرام ہوں تو اصل مقصود کی حرمت میں کیا شبہ؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے جہاں قوت جماع برباد کردینے کو حرام اور موجبِ دیت قرار دیا ہے وہیں اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس سے قوت تولید ضائع ہوجاتی ہے، عموماً اس موقع پر فقہی کتابوں میں "لفوات

[1] الاقناع: ٢٢٩/٤ [2] المحلى: ٤٥٠/١٠ [3] فتح العلى المالك: ٢٩٠/٢

النسل'' کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔

غرض مرد یا عورت کو تولید وحمل کی صلاحیت سے محروم کر دینا یا از خود محروم ہو جانا جائز نہیں۔ چنانچہ شیخ شہاب الدین ابن حجر مکی نے دیت واجب ہونے کی صورتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی استعداد کو برباد کرنا بھی موجب دیت ہے، اس لئے کہ یہ توالد وتناسل سے محروم کر دیتا ہے۔''[1]

شیخ عبدالرحمٰن الجزیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی قوت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے کیوں کہ اس سے نسل کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔''[2]

پس نسبندی جو مرد عورت کی قوت تولید کو دائمی طور پر ختم کر دینے کا ذریعہ ہے، قرآن وحدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کے طرز عمل، نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جائز نہ ہونے پر ماہرین قانون اسلامی کا اتفاق ہے۔

⑤ فطری ضبط تولید

حیض کے بعد طبی تحقیق کے مطابق کچھ ایام ایسے ہوتے ہیں جن میں استقرار حمل کا بہت کم امکان ہوتا ہے، اگر خاص انہیں دنوں میں آدمی اپنی بیوی سے جنسی تعلقات قائم کرے تو فطری طور پر بچوں کی پیدائش پر روک لگ جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق کار اختیار کیا جانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں بجائے خود اس طرز عمل میں تو کوئی قباحت نہیں ہے کہ آدمی بعض ایام میں بیوی سے ملے اور بعض ایام میں نہ ملے، البتہ اب اس شخص کی نیت پر یہ صورت موقوف رہے گی، اگر وہ غیر ارادی طور پر ایسا کر گذرا یا کسی جائز مقصد کے لئے ایسا کرتا ہے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اگر معاش کا بے جا خوف یا کوئی دوسرا غیر شرعی جذبہ کار فرما ہو تو ظاہر ہے اس صورت کا اختیار کرنا بھی ایک غیر شرعی طریقہ ہوگا، رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا۔ ''انما الاعمال بالنیات[3]'' تمام اعمال کا دار و مدار نیت اور ارادہ پر ہے۔''

دو اور باتیں

خاندانی منصوبہ بندی کی مختلف صورتوں کا مندرجہ بالا سطور میں جو فقہی تجزیہ کیا گیا ہے اور اسلام کے بنیادی اصول نیز ائمہ مجتہدین اور سلف صالحین کے اجتہادات کی روشنی میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا گیا ہے امید ہے کہ وہ

---

[1] نهاية المحتاج: ٣٢٢/٧ [2] الفقه على المذاهب الاربعة: ٣٤١/٥ [3] بخاری: ٢/١

ایک غیر جانب دار اور طالب حق کے لئے کافی ہوگا۔

آخیر میں ہم اس سلسلے میں دو اور باتوں کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو بار بار کہی جاتی ہیں اور جو سادہ ذہن لوگوں کے لئے اکثر غلط فہمی کا باعث بنتی ہیں:

① مصالح کا اعتبار کب؟

پہلی بات یہ ہے کہ آج کل عام طور پر بعض تجدد پسند حضرات ضبط ولادت اور اس قسم کے دوسرے تمام مسائل میں مصالح اور مفاد عامہ کا سہارا لینے کی کوشش کرتے ہیں اور ایسی ہر نئی تحریک کو یہ کہہ کر سند جواز دینے کی سعی کی جاتی ہے کہ یہ لوگوں کے عام مفاد اور مصالح کا تقاضا ہے اور شریعت دراصل انسان کے مصالح، ضروریات اور مفادات کے تحفظ ہی کے لئے نازل کی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام نے انہیں مصالح اور مفادات کی رعایت کی ہے جو شریعت کی روح، اسلام کے مزاج اور کتاب وسنت کی بنیادی تعلیمات سے متصادم نہیں ہوں، شریعت کی نگاہ میں وہی مصالح معتبر ہیں جسے شریعت تسلیم کرتی ہو، آدمی کی خواہش اور عقل اس کے لئے معیار اور کسوٹی نہیں بن سکتی قانون اسلامی کے مشہور رمز شناس اور دقیق النظر عالم ابواسحٰق شاطبی فرماتے ہیں۔ "**المراد بالمصالح والمفاسد ماكانت كذلك فى نظر الشرع لا ماكان ملائما أو منافرا للطبع.**"[1]

اور حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان کی ہر چاہت اور خواہش کو مصالح کا نام دیا جاتا رہے اور شرعی اور غیر شرعی مصالح کے درمیان کوئی فرق نہ کیا جائے، تو شریعت ایک مذاق اور انسان کے ہاتھوں بنایا اور توڑا جانے والا کھلونا بن کر رہ جائے گی اور انتہائی غیر دینی اور اخلاقی باتوں کو بھی مفاد عامہ اور مصالح کی آڑ میں جائز قرار دینے کی گنجائش نکل آئے گی۔ اس لئے مصالح صرف وہی معتبر ہیں جو شریعت اسلامی کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ ہوں۔

② ضرورت کیا ہے؟

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ ضرورتاً ناجائز امور بھی جائز ہوجاتے ہیں، اس لئے خاندانی منصوبہ بندی اور اس طرح کی دوسری چیزوں کو قومی اور اجتماعی ضرورت کے تحت اپنا لینے کی اجازت ہونی چاہیے۔

یہ بھی دراصل ایک صحیح اصول کا غلط استعمال ہے، فقہ کی اصطلاح میں جس چیز کو ضرورت کہا جاتا ہے وہ ہماری سوسائٹی میں عام طور پر بولے جانے والے لفظ "ضرورت" سے بہت مختلف ہے، فقہاء نے احکام شرعیہ کو

[1] الموافقات ۱

تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

❶ ضروریات: یعنی وہ امور جو شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد[1] جان، مال، دین، نسل اور عقل کے تحفظ کے لئے آخری درجہ ضروری ہوں اور اگر ان کی اجازت حاصل نہ ہو تو پانچ چیزوں میں سے کوئی چیز محفوظ نہ رہ سکے، مثلاً اگر فاقہ اور بھوک سے موت کا اندیشہ ہو تو شراب پینے اور سور کا گوشت کھانے کی اجازت دی گئی، اس لئے کہ اس وقت اس کے بغیر جان کا تحفظ ممکن نہیں ہے، ایسی ہی ناگزیر ضرورت کو فقہ کی اصطلاح میں ''ضروریات'' کہا جاتا ہے۔

❷ حاجیات: ضرورت کے بعد دوسرا درجہ حاجت کا ہے، حاجت یا حاجیات سے ایسی چیزیں مراد ہیں، جن پر ان پانچ مقاصد کا پایا جانا اور انسان کی ان بنیادی ضرورتوں کا تحفظ موقوف تو نہیں ہو لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو آدمی کو مشقت اور دشواری ہو، مثلاً: بلی کا جھوٹا اصلاً ناپاک ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ درندہ ہے اور تمام درندوں کے جھوٹے حرام ہیں، نیز اگر بلی کا جھوٹا حرام کر ہی دیا جاتا، تو بھی ایسا نہ تھا کہ آدمی اپنی جان یا مال کی حفاظت کر ہی نہیں سکتا، البتہ چوں کہ بلی کی ہر وقت گھروں میں آمد ورفت رہتی ہے اس لئے اس کا جھوٹا حرام قرار دینے کی وجہ سے دشواری اور مشقت پیدا ہو جاتی، لہٰذا شریعت نے عام ضابطہ کے برخلاف ''بلی کے جھوٹے'' کو حرام نہیں رکھا، اس لئے بلی کا جھوٹا حاجیات میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

❸ تحسینیات: اور تیسرا درجہ ''تحسین'' ہے تحسین سے مراد وہ احکام ہیں کہ ان پر انسان کی زندگی موقوف بھی نہ ہو اور ان کے نہ ملنے کی وجہ سے آدمی کسی بڑی مشقت میں مبتلا بھی نہ ہو جائے، البتہ مزید راحت، آسانی اور زینت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہو مثلاً عمدہ کھانا، اچھا کپڑا۔

اس کو ایک مثال سے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان کے جسم چھپانے کے لئے محض ایک معمولی سا کوئی بھی کپڑا کافی ہے، لہٰذا اس قدر کپڑا آدمی کے لئے ''ضرورت'' ہے اور سردی گرمی کے بچاؤ کے لئے موسم کے مناسب کپڑا حاجت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہیں کی جائے تو مشقت اور دشواری پیدا ہوگی اور خوب صورت اور عمدہ قسم کے جائز کپڑے ''تحسینیات'' میں شمار ہوں گے۔

''ضرورت'' کی وجہ سے بہت سی ناجائز چیزوں کے جائز ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورتیں جو اوپر ذکر کی گئیں تشریح کے مطابق انسان کی ''ضروریات'' میں داخل ہوں، وہ غیر معمولی حالات میں عبوری طور پر جائز ہو جاتی ہیں، اسی طرح ''حاجیات'' کے ذیل میں آنے والے وہ امور کہ ''اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو غیر معمولی مشقت پیدا ہو جائے'' بھی ان حالات میں جائز قرار پاتے ہیں۔ لیکن ایسی حاجیات کہ اگر ان کی اجازت

[1] امام غزالی نے المستصفی میں شریعت کے یہی پانچ بنیادی مقاصد بتائے ہیں۔

نہ دی جائے تو تھوڑی دشواری پیدا ہوجائے یا "تحسینیات" جو زینت اور راحت رسانی کے لئے ہیں ان پر نہ ضرورت کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ وہ قرآن وحدیث کی اجازت کے بغیر کسی بھی وقت جائز ہو سکتے ہیں۔

اب اس خاندانی منصوبہ بندی کی اجتماعی حیثیت پر غور فرمایئے تو محسوس ہوگا کہ یہ نہ اجتماعی حیثیت سے ضرورت ہے اور نہ حاجت۔ ظاہر ہے کسی کے حق میں یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ دو کے بعد جو بچے پیدا ہوں گے ان کے بھوک سے مرنے کی نوبت آجائے گی یہ ممکن ہے کہ انفرادی طور پر چند فیصد آدمی اپنے آپ کو دو یا تین بچوں سے زیادہ کے پرورش کے لائق نہ پاتے ہوں، لیکن اجتماعی اور قومی سطح پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ معاشرہ کا ہر فرد، یا غالب اکثریت فضول خرچی اور اسراف کا خانہ خالی کر کے چند بچوں کی پرورش نہیں کر سکتی۔

مگر بدقسمتی سے ہمارے یہاں تعیّشات اور انسان کے ہوس پرستانہ معیار زندگی کو بھی ضرورت اور ضروریات کا نام دے دیا گیا ہے، قیمتی کپڑے، ٹی، وی، ایرکنڈیشن، فلک بوس عمارتیں، کاریں اور آرام دہ تمام چیزیں جن کے بغیر بھی آدمی کسی قابل ذکر مشقت میں مبتلا نہیں ہوتا، انسان کی ضروریات سمجھی جانے لگی ہیں، لیکن ظاہر ہے اسلام اس طرز فکر کا روادار نہیں ہے اور نہ ان عیش پرستیوں کو "ضروریات زندگی" کی فہرست میں جگہ دینے کو تیار ہے، آج جن حضرات کو "خاندانی منصوبہ بندی" کی تحریک پر اسلام کی سند توثیق ثبت کرنے کا شوق ہے ان کے نزدیک اصل مسئلہ "قوت لایموت" اور "غذا برائے زندگی" کا نہیں ہے بلکہ ان کو فکر بلند تر معیار زندگی کی ہے۔

امید کہ یہ چند سطریں اس مسئلہ پر فقہی حیثیت سے غیر جانب دارانہ نگاہ ڈالنے والوں کے لئے صحیح نتائج تک پہنچنے کے لئے کافی ہوں گی۔

والله هو يهدى سبيل الحق.

ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام

جدید میڈیکل ترقی نے جو بہت سے فقہی مسائل پیدا کئے ہیں ان میں ایک اہم مسئلہ ''ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید'' کا ہے، اس ایجاد نے بہت سی قباحتوں کے دروازے بھی کھولے ہیں، دوسری طرف اولاد سے محروم لوگوں کے لئے ''شمع امید'' بھی فروزاں کی ہے، ہمیں اس کی قباحتوں اور مفاسد پر بھی نظر رکھنی ہوگی اور حقیقت پسندی کے ساتھ اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ اگر اس کی کوئی صورت مباح ہوسکتی ہے تو خواہ مخواہ اس پر حرمت کا حکم لگانے سے بھی گریز کیا جائے۔ پھر اگر کوئی صورت جائز ہوسکتی ہو تو اس سے متعلق فقہی احکام و اثرات کیا ہوں گے؟ ان پر بھی غور کرنا ہوگا۔

اجنبی مرد و عورت کے مادہ کا اختلاط

بنیادی طور پر ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید کی دو شکلیں ہیں: اول یہ کہ اجنبی مرد و عورت کے مادہ منویہ اور بیضۃ المنی کو باہم خلط کر کے تولید عمل میں آئے، چاہے یہ دو اجنبی مادے کسی ٹیوب میں خلط کئے جائیں، یا خود اسی عورت کے رحم میں یا کسی اور عورت کے رحم میں، یا خود اس مرد کی قانونی اور شرعی بیوی کے رحم میں، یہ صورت بہر حال ناجائز ہوگی کہ اس کی وجہ سے نسب میں اختلاط ہوتا ہے اور زنا کی ممانعت کی اصل وجہ یہی اختلاطِ نسب ہے۔ اس سلسلہ میں صریح نصوص موجود ہیں۔

آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

''لایحل لامرء یومن باللہ والیوم الأخران یسقی ماء ہ زرع غیرہ.''[1]

تَرْجَمَہ: ''خدا و آخرت پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے روا نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے۔''

اسی اختلاطِ نسب سے حفاظت کے لئے ایک مرد کی زوجیت سے نکلنے کے بعد دوسرے مرد کی زوجیت میں جانے کے لئے ''عدت'' کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

---

[1] ابوداؤد: ۲۹۳/۱ باب وطی السبایا

"منها معرفة براءة رحمها من ماء ه لئلا تختلط الانساب فان النسب أحدما يتشاح به ويطلبه العقلاء وهو من خواص نوع الانسان ومما امتاز به من سائر الحيوان."[1]

ترجمہ: "عدت کی مصلحتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے ذریعہ عورت کے رحم کا شوہر سابق کے مادہ سے خالی ہونا معلوم ہوتا ہے، تاکہ نسب میں اختلاط نہ ہو، اس لئے کہ نسب وہ چیز ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے اور عقلاء جس کے طلب گار ہوتے ہیں، جو انسانی خصوصیت ہے اور جس کے ذریعہ انسان دوسرے حیوانات سے ممتاز ہے۔"

پس اجنبی مرد و عورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں اور حکم کے اعتبار سے "زنا" ہیں، البتہ چوں کہ حدود (شریعت کی مقرر سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے، اس لئے کہ زنا دو اجنبیوں کے درمیان ایک جسمانی فعل، یعنی مباشرت کا نام ہے اور ان صورتوں میں یہ فعل اپنی ظاہری شکل کے ساتھ موجود نہیں۔ دوسرے زنا میں دو اجنبی مرد و عورت ایک دوسرے کے جسم سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں، جب کہ اس مصنوعی عمل کے ذریعہ اس طرح کی لذت حاصل نہیں کی جاسکتی، اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی۔ البتہ چوں کہ یہ عمل اپنی روح اور نتائج کے لحاظ سے اسی قدر مضر ہے، جس قدر خود فعلِ زنا، اس لئے قاضی اس پر مناسب تعزیر اور سرزنش کرے گا۔

اگر وہ عورت کسی مرد کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی اور اجنبی کے مادہ سے حاملہ ہو یا صاحب اولاد بنے تو مولود کا نسب اس کے حقیقی شوہر سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ ثبوت نسب کے باب میں فقہی اصول ہے کہ عورت جس مرد کا "فراش" ہو، اس سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اسی سے متعلق ہوگا۔ آپ ﷺ سے فرمایا: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[2] ...... اور بیوی کو اس کے شوہر کا فراش مانا گیا ہے۔[3] ...... نیز اگر کنواری لڑکی اس طرح ماں بنی، تب بھی بچہ کا نسب صرف اسی عورت سے متعلق ہوگا، اس مرد سے نسب کا کوئی تعلق نہیں ہوگا جس کے مادہ منویہ سے استفادہ کیا گیا ہے، جیسا کہ زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچوں کا حکم ہے۔ ہاں اگر کسی اجنبی عورت کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا اور کسی مرد کے مادہ منویہ کے ساتھ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ آبیدگی کی گئی اور پھر یہ "لقیحہ" اس مرد کی جائز بیوی کے رحم میں منتقل کردیا گیا اور اس کی بیوی نے اس کو جنا تو اب اس کی بیوی بچہ کی ماں قرار پائے گی، کیوں کہ قرآن میں ماں اس عورت کو قرار دیا گیا ہے، جو بچوں کو جنے[4] ...... اور

[1] حجة الله البالغة: ۱۳/۲ [2] سنن خمسه عن عمروبن شعيب، جمع الفوائد: ۲۳٦/۱
[3] هدايه: ۴۳/۲ باب ثبوت النسب [4] المجادلة: ۲

جب اس مرد کی زوجہ ماں قرار پائی تو چوں کہ وہ اسی کی فراش ہے۔ اس لئے وہ خود اس بچہ کا باپ قرار پائے گا اور جننے والی ماں کے شوہر سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ رہ گئی وہ عوت جس کا بیضۃ المنی اس کی تخلیق کے لئے حاصل کیا گیا تھا تو اس کی حیثیت ماں کی نہ ہوگی، کیوں کہ شریعت میں محض یہ بات ثبوتِ نسب کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جزء بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تخلیق میں جس مرد وعورت کا جزء بنا ہو، وہ جائز اور حلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، حالاں کہ مولود زانی کا جزء ہوتا ہے اور مدت رضاعت دو سال گذرنے کے بعد عورت کا دودھ پیا جائے تو حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ رضاعت مشروع وجائز طریق پر نہیں ہے، البتہ چوں کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ''حرمت نکاح'' میں غایت درجہ احتیاط برتی گئی ہے اور اس لئے زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں مولود کے لئے اس مرد کے خاندان سے بھی حرمت قائم ہوگی، جس کا مادہ منویہ اس کی تخلیق میں استعمال ہوا ہے، اس عورت کے خاندان سے بھی جس نے اس کو جنا ہے اور اس کے لئے زحمتِ ولادت برداشت کی ہے اور اس عورت کے خاندان سے بھی، جس کے رحم سے اس کے وجود کے لئے بیضۃ المنی حاصل کیا گیا ہے۔

زن وشو کے مادے کا اختلاط

دوسری صورت یہ ہے کہ خود شوہر بیوی کے مادہ حیات کو خلط ملط کر کے تولید عمل میں آئے، اس کی بھی تین شکلیں ہوسکتی ہیں۔

1. شوہر کا مادہ انجکشن وغیرہ کے ذریعہ عورت کے رحم تک پہنچا دیا جائے۔
2. شوہر و بیوی کے مادے حاصل کئے جائیں اور ٹیوب میں مخصوص، مدت تک ان کی پرورش کی جائے، پھر اسی عورت کے رحم میں اس کو منتقل کر دیا جائے۔
3. زن وشوہر کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزش کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے، اس لئے کہ اس کی پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہ ہو یا طبی اسباب کی بناء پر تولید کی اہل نہ ہو۔

ان شکلوں میں ایک سوال تو یہ ہے کہ ایسا کرنا کیا محض صاحب اولاد ہونے کے جذبہ کی تسکین کے لئے درست ہوگا؟ دوسرے کیا مولود کا نسب ماں باپ سے ثابت ہوگا؟ تیسرے یہ کہ تیسری صورت میں مولود کی ماں کون ہوگی؟ وہ جس کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا، یا وہ جس نے اس کے لئے زحمتِ ولادت برداشت کی؟

اب پہلے ہم کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ کیا ایسا کرنا درست بھی ہوگا؟ ......جن حضرات نے اس کو نادرست

قرار دیا ہے ان کے سامنے تین باتیں ہیں، اول یہ کہ مرد کو جلق کے ذریعہ مادہ منوی نکالنا ہوگا اور جلق کرنا درست نہیں ہے، دوسرے مرد و عورت یا کم از کم عورت کی بے ستری ہوگی اور شدید مجبوری کے بغیر بے ستری اطباء کے سامنے بھی درست اور جائز نہیں، تیسرے یہ طریقہ ہے بہر حال خلاف فطرت، اور شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ وہ خلاف فطرت امور سے منع کرتی ہے۔

جہاں تک جلق کی بات ہے، تو یقیناً شریعت نے اس سے منع کیا ہے اور جمہور فقہاء اسے نادرست قرار دیتے ہیں، لیکن جہاں ضرورت دامن گیر ہو وہاں اس کی اجازت بھی دیتے ہیں۔ عبدالرشید طاہر بخاری لکھتے ہیں:

"ولا يحل هذا الفعل خارج رمضان ان قصد قضاء الشهوة وان قصد تسكين الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال."[1]

ترجمہ: "یہ فعل (جلق) غیر رمضان میں بھی (رمضان ہی کی طرح) حلال نہ ہوگا، اگر تکمیل شہوت کی غرض سے ایسا کیا گیا ہو، لیکن اگر شہوت کی تسکین مقصود ہو تو امید ہے کہ اس پر کوئی وبال نہ ہوگا۔"

ہمارے زمانہ میں طبی جانچ اور امتحان کے لئے بھی میرا خیال ہے کہ اس کی اجازت دی جائے گی، اب عرض یہ کرنا ہے کہ اول تو صاحب اولاد ہونے کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے اور جیسا کہ میں آگے ذکر کروں گا کہ بسا اوقات یہ جذبہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ عفت و عصمت کے نقطہ نظر سے "ضرورت" کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، دوسرے فقہاء نے بعض ان امور کو بھی مباح رکھا ہے جو مآل کے اعتبار سے "بالکل جلق" کی طرح ہیں، مثلاً عزل یعنی بیوی سے اس طرح جماع کرنا کہ انزال کے وقت عضو مخصوص باہر نکال لیا جائے اور عورت کے رحم میں انزال سے بچا جائے، احناف کے یہاں یہ صورت جائز ہے[2] ...... اور ٹھیک جس طرح جلق میں تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح "عزل" میں بھی تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کیا جاتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ تسکینِ شہوت کے لئے عورت کے جسم سے تلذذ کے بجائے خود اپنے ہاتھ سے لذت اندوز ہوا جاتا ہے، تیسرے جلق کی ممانعت کی اصل حکمت یہ ہے کہ اس طرح انسان "مادہ حیات" کو نسل انسانی کی افزائش کی بجائے بے مقصد استعمال کرتا اور ضائع کر دیتا ہے، اب غور کیجئے کہ اگر اس کو مصنوعی تولید کے لئے "جلق" کیا جائے تو جلق کا مقصود ہی بدل جاتا ہے، یہاں جلق جوہر حیات کو ضائع کرنے کے لئے

[1] خلاصة الفتاوى: ١/٢٦٠

[2] فقہاء کے یہاں احکام کے تین درجات ہیں: ضرورت، حاجت اور تحسین، ضرورت وہ احکام ہیں، جو حفاظت دین، عقل نفس، مال اور نسل کے تحفظ کے لئے بالکل ناگزیر ہوں، حاجت وہ ہیں جو ناگزیر تو نہ ہوں، لیکن ان کی رعایت نہ کی جائے تو سخت مشقت کا سامنا ہو اور تحسین وہ احکام ہیں جو ان امور میں سہولت کے لئے ہوں، اکثر علماء اصول نے اور متاخرین میں شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "الموافقات" میں اس پر نہایت شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

نہیں، بلکہ کارگر اور ثمر آور کرنے کے لئے کیا جارہا ہے، اس لئے یہ صورت حلق کی ممنوع صورتوں کے ذیل میں آنی ہی نہیں چاہیے۔

دوسری وجہ ''شدید مجبوری کے بغیر بے ستری سے گریز'' ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک قوی وجہ ہے، جو اس کے منفی پہلو پر پیش کی جاسکتی ہے، مگر غور کیا جائے تو اول تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک غیر معمولی جذبہ ہوتا ہے بالخصوص عورتوں کے معاملے میں ولادت سے محرومی اکثر اوقات عورت کو مختلف نسوانی، دماغی، قلبی اور جسمانی امراض کا شکار بنادیتی ہے، بسا اوقات یہ چیز زوجین کے درمیان سخت نفور اور کشیدگی کا باعث بھی بن جاتی ہے اور بعض اوقات عفت وعصمت پر بھی بن آتی ہے، اس لئے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق ہر عورت کے لئے ممکن ہے ضرورت نہ ہو، لیکن بعض خواتین کے لئے ''حاجت'' کا درجہ اختیار کرلیتی ہے، جس کو بعض مواقع سے ''ضرورت'' ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے۔

اب جب ہم فقہی تصریحات دیکھتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی صورتوں میں بھی ۔بے ستری کو گوارا کیا گیا ہے، جو بجائے خود کوئی شدید مرض نہیں، لیکن امکانی طور پر شدید امراض کا باعث بن سکتا ہے۔ جیسا کہ اولاد سے محرومی بعض شدید امراض کا سبب بن جاتی ہے۔ علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وقدروی عن ابی یوسف انه اذا کان به هزال فاحش وقیل له ان الحقنة تزیل مابك من الهزال فلا باس بأن يبدى ذلك الموضع للمحتقن وهذا صحيح فان الهزال الفاحش نوع مرض تكون آخره الدق والسل."[1]

تَرْجَمَۃ: ''امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے مروی ہے کہ جس کو غایت درجہ کی کمزوری ہو اور اس کو بتایا جائے کہ حقنہ اس کمزوری کا ازالہ کرسکتا ہے تو اس کے لئے مضائقہ نہیں کہ حقنہ کرنے والے کے لئے اس جگہ (پائخانہ کا مقام) کو کھول دے اور یہ صحیح رائے ہے، کیوں کہ سخت کمزوری بھی ایک مرض ہے جس کی انتہا دق اور سل کے امراض پر ہوتی ہے۔''

یہ رائے تو قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی ہے۔ ''قوت مجامعت'' فقہاء کے یہاں مقررہ تعریف کے اعتبار سے غالباً ''ضرورت'' میں داخل نہیں ہے، خود سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس کے ضرورت ہونے سے انکار کیا ہے، لیکن ایک مستقل اور اہم دبستان فقہ کے بانی ''امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ'' کے نزدیک قوتِ مجامعت میں اضافہ کے لئے بھی ''حقنہ'' کرانا اور حقنہ کرانے والے کے سامنے بے ستر ہونا درست ہے۔ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ہی نقل کرتے ہیں:

---

[1] المبسوط: ۱۰/۱۵٦

"وحکی عن الشافعی قال، اذاقیل ان الحقنة تقویك علی المجامعة فلاباس بذالك ایضا." [1]

ترجمہ: "امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ جب مریض سے کہا جائے کہ حقنہ کی وجہ سے تمہارے اندر قوتِ جماع بڑھے گی تو اس کے لئے حقنہ کرانے میں مضائقہ نہیں۔"

بلکہ "ضرورت" تو کجا، سنت کی ادائیگی، بلکہ ایسی چیز کے لئے بھی فقہاء نے بعض دفعہ بے ستری کی اجازت دی ہے، جو محض مباح یا محض ایک گونہ مطلوب (مکرمہ) ہے، مردوں کو ختنہ کرنا سنت ہے، لیکن بے ستری حرام ہے اور عورتوں کے لئے ختنہ "مباح"، لیکن فقہاء اس کو بھی دائرہ ضرورت اور دائرہ عذر میں لے آئے ہیں اور اس کے لئے بے ستری کی اجازت دیتے ہیں۔ مشہور فقیہ علاء الدین سمرقندی جن کی "تحفة الفقہاء" کو ملک العلماء کاسانی نے اپنی مایہ ناز تصنیف "بدائع الصنائع" کے لئے اصل زمین بنائی ہے، لکھتے ہیں:

"ولا یباح النظر والمس الی مابین السرة والرکبة الافی حالة الضرورة بان کانت المرأة ختانة تختن النساء." [2]

ترجمہ: "ناف و گھٹنوں کے درمیانی حصہ کو دیکھنا اور چھونا جائز نہیں، سوائے اس کے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہو بایں طور کہ دیکھنے والی عورت ختان ہو جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہو۔"

موٹاپا نہ "ضرورت" ہے نہ "حاجت" لیکن فقہاء نے یہاں بھی حقنہ کی اجازت دی ہے۔ صاحب خلاصہ کا بیان ہے کہ "لا باس بالحقنة لا جل السمن هكذا روی عن ابی یوسف" [3] اور صاحب اولاد ہونے کا جذبہ تو ایک فطری جذبہ ہے۔ فقہاء تو عورت کے اس جذبہ کو بھی ناقابلِ اعتنا نہیں سمجھتے کہ وہ خود کو شوہر کے لئے پرکشش بنانے کی غرض سے موٹاپا بڑھانا چاہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

"والمرأة اذا کانت تسمن نفسها لزوجها لا باس به." [4]

ترجمہ: "عورت اپنے کو شوہر کے لئے موٹا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔"

"ٹسٹ ٹیوب" کی مدد لاولد افراد کے لئے دراصل ایک ذریعہ علاج ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے انسانی مسائل کو تین خانوں۔ ضرورت، حاجت اور تحسین میں تقسیم کیا ہے، اور ممنوعات کو صرف اس وقت جائز رکھا ہے جب کہ ضرورت یا حاجت اس کی اجازت کا تقاضہ کرے، لیکن فقہی جزئیات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج و معالجہ کے باب میں فقہاء نے ایک گونہ زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور یسر و سہولت کو راہ دی ہے، مثلاً جیسا کہ مذکور ہوا، موٹاپا کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن عالمگیری میں ہے:

---

[1] حواله سابق [2] تحفة الفقهاء: ٣٣٤/٣ [3] خلاصة الفتاوی: ٣٦٣/٤ [4] خلاصة الفتاوی: ٣٥٦/٥

"وسئل ابو مطیع ان امرأة تاکل القبقبة واشباہ ذالك تلتمس السمن قال لا باس به مالم تاکل فوق الشبع واذا اکلت فوق الشبع لا یحل لها." [۱]

تَرْجَمَہ: "ابو مطیع سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا گیا جو سیپ اور اس طرح کی چیزیں موٹاپے کے لئے کھائے، انہوں نے فرمایا: اس میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ آسودگی سے زیادہ نہ کھائے، اگر آسودگی سے زیادہ کھالے تو یہ اس کے لئے حلال و جائز نہیں۔"

اس لئے اس بے مایہ کا خیال ہے کہ اولاد سے محروم شوہر و بیوی کے لئے اولاد کا حصول ایک فطری جذبہ اور طبعی داعیہ ہے کہ اس کے لئے شوہر کی مرد طبیب اور عورت کی عورت طبیبہ کے سامنے بے ستری گوارا کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک تیسری بات ہے کہ یہ خلافِ فطرت طریقہ ہے۔ تو یہ ممانعت کی کوئی قوی دلیل نہیں ہے، ایک فطری ضرورت اور تقاضہ کی تکمیل کے لئے ایسی غیر فطری صورت اختیار کرنا جس کی ممانعت پر نص وارد نہ ہو جائز ہوگا۔ دواؤں کے ایصال کی اصل راہ منہ اور حلق ہے، لیکن مصلحتاً "حقنہ" کی اجازت ہے، بچہ کی ولادت کی اصل راہ عورت کی شرمگاہ ہے، لیکن ضرورت ہو تو آپریشن کی اجازت ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ مجبوری کے درجہ میں اس غیر فطری عمل کو برداشت نہ کیا جائے پس لاولد زوجین کے لئے اس مصنوعی طریق پر اولاد کا حاصل کرنا درست ہوگا۔

ٹیوب بے بی کے ثبوت نسب کا مسئلہ

یہاں یہ بات تو ظاہر ہے کہ جس مرد کا مادہ تھا، وہی مولود کا باپ ہوگا، ثبوت نسب کے لئے شوہر کے نطفہ سے بیوی کا حاملہ ہوجانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ وہ جسمانی طور پر اس کے ساتھ مباشرت کرے، چوں کہ یہ بالکل نئی صورت ہے، اس لئے کتب فقہ میں اس سے متعلق صریح حکم کا دستیاب ہونا بظاہر مشکل ہے، البتہ بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جن میں وطی کے بغیر بھی استقرار حمل کو ممکن تسلیم کیا گیا ہے اور نسب ثابت کیا گیا ہے۔

"رجل وطی جاریة فی مادون الفرج فانزل فاخذت الجاریة مائهٗ فی شئ فاستدخلته فی فرجها فعلقت عندابی حنیفة ان الولد ولده وتصیر الجاریة ام ولد له." [۲]

تَرْجَمَہ: "کوئی شخص اپنی باندی سے شرمگاہ کے باہر جماع کرے اور اس کو انزال ہوجائے، باندی اس مادہ منویہ کو کسی چیز میں محفوظ کرلے، پھر اس کو اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے اور اسے حمل بھی ٹھہر

[۱] حوالہ سابق [۲] عالمگیری: ۳۴۷/۳، مطبوعہ دیوبند

جائے، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ بچہ اسی کا ہوگا اور باندی اس کی ام ولد قرار پائے گی۔"

یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس عورت کا "بیضۃ المنی" ہے۔ اگر اسی کے رحم میں اس کی پرورش بھی ہوئی ہے تو وہی اس کی ماں شمار ہوگی، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عورت کا بیضۃ المنی اس کی سوکن کے رحم میں ڈالا گیا اور اس طرح تولید عمل میں آئی تو بچہ کی ماں کون سمجھی جائے گی؟...... اس بارے میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ماں وہ ہوگی جس سے "بیضۃ المنی" حاصل کیا گیا ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ماں وہ ہوگی جس کے رحم میں پرورش ہوئی اور جس نے جنا ہے، حقیقت یہ ہے کہ دلائل اور حکمتِ شرعی پر نظر کی جائے تو یہ دونوں ہی رائیں اپنی اپنی جگہ معقول ہیں، جس عورت سے "بیضۃ المنی" حاصل کیا گیا ہے، وہ اس لئے کہ اب بچہ کی حیثیت اس کے جزو کی ہوگی اور نسب اور اس کی حرمت کی بنا اصل میں اسی رشتہ جزئیت پر ہے۔ صاحب ہدایہ نے زنا کی وجہ سے "حرمت مصاہرت" ثابت ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کو ان الفاظ میں اٹھایا ہے:

"ان الوطی سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف الى كل واحد منها كملا"

تَرجَمَہ: "وطی مولود کے واسطہ سے جزئیت کا سبب بنتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مولود زوجین میں سے ہر ایک کی طرف پوری طرح منسوب ہوتا ہے۔"

پھر ماں کے لئے عربی زبان میں "ام" کی تعبیر بھی اس کے حق میں ہے۔ "ام" اصل اور جڑ کو کہتے ہیں۔ مذکورہ عورت کا "بیضۃ المنی" چوں کہ اس کی تکوین کے لئے اصل اور اساس بنتا ہے، تو ضرور ہے کہ اس کو ماں قرار پانا چاہیے۔ پھر رشتہ رضاعت سے بھی اس رائے کو تقویت پہنچتی ہے، حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے ضروری نہیں کہ بچہ ماں کے تھن سے ہی دودھ پئے، کسی اور ذریعہ سے دودھ پلا دیا جائے تو یہ بھی رشتہ رضاعت کے لئے کافی متصور ہوتا ہے، اسی طرح کسی اور طریق سے عورت کا "بیضۃ المنی" مولود کی تکوین میں اپنا کردار ادا کرے تو اس کو رشتہ مادری کے ثبوت کے لئے کافی تسلیم کیا جانا چاہیے۔

جن لوگوں نے اس عورت کو ماں رکھا ہے، جو زحمت ولادت برداشت کرے اور جس کے رحم میں بچہ پرورش پائے ان کے لئے سب سے بڑی شہادت قرآن مجید کی یہ تعبیر ہے کہ وہ ماں کو "والدۃ" (بچہ جننے والی) کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے، پھر رحم میں بچہ اسی عورت کا جزو قرار پاتا ہے، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ خاصا دلچسپ اور قابلِ فکر ہے۔ ویسے کتب فقہ پر نگاہ ڈالی جائے تو فقہاء کے یہاں بعض ایسی نظریں بھی موجود ہیں کہ ایک ہی بچہ کا نسب دو مردوں سے ثابت کیا گیا ہے اور دونوں ہی کو اس پر "ولایت" کا حق دیا گیا ہے۔ ملا حداد شارح قدوری لکھتے ہیں:

''واذا كانت جارية بين اثنين جاء ت بولد فاد عياه حتى ثبت النسب منهما.''[۱]

ترجمہ: ''ایک باندی دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اس باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس کے دعویدار ہوں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔''

ابن نجیم نے ''ظہیریہ'' کے حوالہ سے اس کو تھوڑے فرق کے ساتھ یوں لکھا ہے:

''والجارية بين اثنين اذا جاء ت بولد فادعياه يثبت النسب من كل واحد منهما ينفرد كل واحد منهما بالتزويج.''[۲]

ترجمہ: ''دو شخصوں کے درمیان مشترک باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس سے ثبوت نسب کا دعویٰ کریں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوگی۔''

پس یہ بات مناسب ہوگی کہ حرمت نکاح وغیرہ میں ان دونوں کو اس مولود کے لئے حقیقی ماں کے حکم میں رکھا جائے؟ اور نفقہ ومیراث وغیرہ کے احکام میں اس عورت کو ماں کا حکم دیا جائے جس نے حمل کی مشقت برداشت کی ہے اور مولود کو جنا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ان امهاتهم الا اللائى ولدنهم.﴾[۳]

ترجمہ: ''ان کی مائیں وہی ہیں جنھوں نے ان کو جنا ہے۔''

هذاماعندى والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم

---

۱ الجوهرة النيرة: ۶/۲، مطبوعہ دیوبند ۲ البحرالرائق: ۱۱۹/۳ ۳ المجادلہ: ۲

کلوننگ، اسلامی نقطۂ نظر

''ادھر چند ماہ سے روز نامہ منصف حیدر آباد جس نے اس وقت پوری اردو دنیا میں ایک بے نظیر اخبار کا درجہ حاصل کرلیا ہے ...... کے ذمہ داروں کی خواہش پر مؤلف نے جمعہ ایڈیشن (منارہ نور) میں شمع فروزاں کالم کے تحت مضامین کا سلسلہ شروع کیا ہے...... عام طور پر یہ مضامین نئے سماجی، معاشی، سیاسی اور فقہی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں۔
چنانچہ روز نامہ منصف مورخہ ۴ ؍ستمبر ۱۹۹۸ء میں کلوننگ کے موضوع پر یہ مختصر تحریر شائع ہوئی جو موضوع کی مناسبت سے اس مجموعہ میں شریک اشاعت ہے۔''

فروری ۱۹۹۷ء ایجاد واکتشاف کی دنیا میں ایک ایسا مہینہ بن کر آیا، جسے شاید کبھی فراموش نہیں کیا جاسکے، اسی مہینہ میں اسکاٹ لینڈ میں ڈاکٹر ایان ولمٹ نے روزلین انسٹی ٹیوٹ کے تحت ایک ایسی بھیڑ کی پیدائش کا تجربہ کیا، جس میں نر جانور سے کوئی مدد نہیں لی گئی۔ صرف مادہ کے ذریعہ یہ بھیڑ وجود میں آئی اور اس کا نام ''ڈولی'' رکھا گیا۔ یہ ایک ایسا تجربہ تھا جو ۲۷۸ دفعہ ناکامی سے دوچار ہوکر کامیابی کی منزل تک پہنچا تھا، جہاں اس تجربہ نے سائنسی تجربہ کرنے والوں کو شادکام کیا وہیں اس نے عام لوگوں کو محو حیرت کرکے رکھ دیا۔

اس تجرباتی عمل کو ''کلوننگ'' کا نام دیا گیا، کلوننگ انگریزی زبان کا لفظ ہے، جو یونانی لفظ ''کلون'' (Klon) سے ماخوذ ہے۔ کلون کے اصل معنی ''نئی پھوٹنے والی شاخ'' کے ہیں، کلوننگ (Cloning) کا لفظ اس وقت ہم مثل کی پیدائش یا نقل اتارنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی لئے عربی میں اس کو ''استنساخ'' کہتے ہیں جس کا معنی ہے ''فوٹو کاپی کرنا'' ...... نباتات میں کلوننگ ایک زمانہ سے مروج ہے اور حیوانات پر بھی ایک عرصہ سے اس کے تجربہ کا سلسلہ جاری ہے، ۱۹۵۲ء میں دو امریکی سائنس دانوں رابرٹ برگس اور سرتھامس کنگ نے کلوننگ کے ذریعے مینڈک کی پیدائش کو ممکن بنایا۔ ۱۹۹۳ء میں انسانی کلوننگ کی کوشش کی گئی اور اس میں ایک حد تک پیش رفت بھی ہوئی، لیکن اسے رحم میں نہیں ڈالا گیا، گویا تجربہ کو آخری مرحلہ تک پہنچانے سے اجتناب برتا گیا۔ فروری ۱۹۹۷ء میں اسکاٹ لینڈ میں بھیڑ پر اس کا تجربہ کامیابی سے ہمکنار ہوا اور ڈولی کی پیدائش عمل میں آئی۔ مارچ ۱۹۹۷ء میں ایک اور پیش رفت ہوئی اور ''اوریگون یونیورسٹی، امریکہ''، میں کلوننگ کے ذریعہ دو ہم شکل بندروں کی

پیدائش عمل میں آئی۔ بندر کا جسمانی نظام انسان کے جسمانی نظام سے بہت قریب تصور کیا جاتا ہے اور اسی مماثلت نے ڈارون کو اس غلط نظریہ تک پہنچایا تھا کہ انسان پہلے بندر تھا اور ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے وہ انسان بنا ہے، حالاں کہ یہ ایسی ہی بات ہے کہ کوئی شخص لکڑی کی کرسی اور میز کو دیکھ کر یہ قیاس کرنے لگے کہ کرسی اصل میں میز ہی تھی، میز ہی نے ترقی کر کے کرسی کا روپ اختیار کیا ہے۔

لیکن ''ڈارونزم'' سے قطع نظر یہ ضرور ہے کہ بندروں میں کلوننگ کے کامیاب تجربہ نے انسان پر اس تجربہ کے کامیاب اور بارآور ہونے کو امکان سے بہت قریب کر دیا ہے اور اگر مستقبل قریب میں انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی اطلاع ملے تو حیرت نہیں ہونی چاہیے۔ سائنس کی اس نئی پیش رفت سے متعدد اعتقادی اور سماجی مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور کئی سوالات ہیں جو غور وفکر کے منتظر اور جواب کے متقاضی ہیں اور اس وقت ان تمام سوالات پر غور کرنا اور ان کے بارے میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا غالباً قبل از وقت ہوگا۔ جب تک کہ اس کے نفع ونقصان کے تمام پہلو سامنے نہ آ جائیں۔

اللہ تعالیٰ نے تخلیق کے نظام کو مکمل طور پر اپنے ہاتھ میں رکھا ہے۔ قرآن مجید نے بار بار اللہ ہی کے خالق ہونے پر زور دیا ہے اور بتایا ہے کہ ہر چیز کی تخلیق اللہ خود ہی فرماتا ہے: ﴿اللّٰه خالق كل شيءٍ﴾[1] ...... ارشاد ہے کہ تخلیق کا تمام تر فیصلہ خدا ہی کے لئے مخصوص ہے۔ "الا له الخلق والامر[2]" قرآن چیلنج کرتا ہے کہ تمام لوگ مل کر بھی ایک مکھی تک کی تخلیق نہیں کر سکتے۔ "لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له[3]" ...... قدرت کا نظام تخلیق ایک ایسا راز سر بستہ ہے کہ نہ ماضی میں اس سے پردہ اٹھایا جا سکا اور نہ مستقبل میں اٹھ سکے گا، ایسی کتنی ہی مثالیں موجود ہیں کہ مرد وعورت میں تولید کی بھرپور صلاحیت موجود ہے لیکن پھر بھی وہ اولاد کی نعمت سے محروم ہیں اور ڈاکٹر اس محرومی کے راز کو جاننے اور سمجھنے سے عاجز ہیں، تو کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش خدا کے نظام میں داخل ہونے کے مترادف ہے اور کیا اس سے اللہ تعالیٰ ہی کے خالق ہونے کی نفی ہوتی ہے؟ یہ ایک اہم اعتقادی سوال ہے:

اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے پہلے ہمیں خود کلوننگ کی حقیقت کو سمجھنا ہوگا...... کلوننگ کے عمل کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا جسم بے شمار خلیوں سے مرکب ہے، جسم میں یہ خلیے مسلسل ٹوٹ کر ایک سے دو اور دو سے چار ہوتے جاتے ہیں۔ یہ خدا کی عجیب قدرت ہے کہ خلیہ کا ہر جزء خود ایک مکمل خلیہ بن جاتا ہے۔ ہر ایک خلیہ میں ''مرکزہ'' (Nucleus) اور ہر مرکزہ میں چھیالیس ''کروموزم'' (Chromosome) ہوا کرتے ہیں، لیکن جنسی خلیے یعنی نر کے مادہ منویہ اور مادہ کے بیضۃ المنی میں تیئس تیئس کروموزم ہی ہوتے ہیں۔ یہ بھی قدرت کی ایک نشانی ہے، اس

---
[1] زمر: ٦٢ [2] اعراف: ٥٤ [3] الحج: ٧٣

طرح نر و مادہ سے مل کر چھیالیس کی تعداد مکمل ہوتی ہے تا کہ جب بچے کی تخلیق ہو تو اس میں ماں اور باپ دونوں کی خصوصیات پیدا ہوں اور اسی لئے بچوں میں صورت وشباہت، رنگ وروپ اور مزاج واخلاق میں ماں باپ دونوں ہی کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

کلوننگ کا بنیادی فعل یہ ہے کہ مادہ بیضہ میں کسی خلیہ سے مرکزہ نکال لیا جاتا ہے اور جسم کے کسی اور حصہ کے خلیہ سے مرکزہ نکال کر اس خلیہ میں ڈال دیا جاتا ہے، یہ مرد کے جسم سے بھی لیا جاسکتا ہے اور عورت کے جسم سے بھی، جسم کے دوسرے حصوں میں ایک مرکزہ چھیالیس کروموزوم کا حامل ہوتا ہے، اس طرح مرد وعورت سے مل کر کروموزم کی جو تعداد پوری ہوتی تھی، اس عمل کے ذریعہ تنہا مرد یا تنہا عورت سے کروموزم کی یہ تعداد مکمل ہوجاتی ہے۔ اس لئے جنین کے وجود میں آنے کے لئے یہ فعل کافی ہوجاتا ہے، اب اگر کسی مادہ کے بیضہ میں اسی کے جسم سے حاصل کیا ہوا مرکزہ ڈال دیا جائے تو نر سے اتصال کے بغیر بچہ کی پیدائش عمل میں آسکتی ہے اور چوں کہ اس میں صرف اس مادہ کے کروموزم ہیں، اس لئے وہ بچہ شکل وصورت کے اعتبار سے اسی عورت کے مشابہ ہوگا۔ اگر مادہ کے بجائے کسی نر کا ''کروموزم'' رکھا گیا ہو تو چوں کہ بچہ کے جسم کی تشکیل صرف اس نر کے کروموزم سے ہوئی ہے، اس لئے بچہ میں پوری مماثلت اسی نر کی ہوگی۔ پھر جب بارآوری کا مرحلہ طے ہوجائے تو جنین کی افزائش کے لئے اسے مادہ کے رحم میں ڈالنا ہوگا اور عام تولیدی نظام کے مطابق مادہ بچہ کو جنے گی، چاہے اسی مادہ کے رحم میں ڈالا جائے جس کا بیضہ ہے، یا کسی اور مادہ کے رحم میں۔ یہ بات بھی واضح رہے کہ کلوننگ سے جسمانی مماثلت پیدا ہوتی ہے۔ یہ ضرور نہیں کہ فکر وشعور اور مزاج واخلاق کے اعتبار سے بھی ان میں مماثلت پائی جائے، کیوں کہ ان امور کا تعلق محض مادۂ تخلیق سے نہیں ہوتا بلکہ تعلیم وتربیت، سماجی اور خاندانی ماحول ان امور میں زیادہ مؤثر اور دخیل ہوتے ہیں۔

کلوننگ کی اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کلوننگ سے پیدائش کے لئے بھی مادہ کا بیضہ ضروری ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ بیضہ کے بارآور ہونے کے بعد اسے مادہ کے رحم میں ڈالا جائے اور عام تخلیقی نظام کے مطابق چھیالیس کروموزم کا وجود بھی ضروری ہے۔ البتہ اس طریقہ پیدائش میں نر کا واسطہ ضروری نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ انسان نے تخلیق کی قدرت حاصل کرلی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تدبیر کی قدرت دی ہے۔ شوہر وبیوی کا اتصال بھی ایک تدبیر ہے، جو بچہ کی پیدائش کا ذریعہ بنتی ہے۔ اس تدبیر کو نتیجہ خیز بنانے کا نام تخلیق ہے۔ اس پر کسی انسان کو قدرت نہیں۔ اسی ڈولی کی پیدائش کی کوشش میں ۲۷۸ تجربات ناکام ہوئے اور سائنس داں اس بات کو بتانے سے قاصر ہیں کہ یہ تجربات کیوں ناکام ہوئے اور اس طرح کا ایک تجربہ کیوں کامیاب ہوسکا؟ ایک صاحبِ ایمان کے لئے یہ کامیابی اور ناکامیابی نہ اچنبھے کی بات ہے اور نہ حیرت

وتعجب کی، اس لئے کہ ہمارا ایمان ہے کہ ہر تدبیر امر الٰہی کے تابع ہے، جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم اور فیصلہ نہ ہو، کوئی تدبیر نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی۔ قرآن نے حضرت مسیح کی پیدائش کو مرد سے اتصال کے بغیر تنہا عورت سے بچہ کی پیدائش کا واقعہ بیان کیا ہے، حضرت حوا کے بارے میں کہا ہے کہ تنہا مرد سے ان کی پیدائش عمل میں آئی، اس لئے اگر کلوننگ کے ذریعہ تنہا عورت سے کسی بچہ کی پیدائش کا واقعہ پیش آئے تو یہ قرآن کی تصدیق ہوگی نہ کہ تکذیب اور یہ اسلام کے تصورِ تخلیق کی موافقت ہوگی نہ کہ اس کی مخالفت۔

کلوننگ سے بہت سے شرعی مسائل بھی متعلق ہیں، کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش کی صورت میں نسب ثابت ہوگا؟ نسب اس عورت سے متعلق ہوگا جس کا بیضہ لیا گیا ہے یا اس عورت سے جس کے رحم میں جنین کی پرورش ہوئی ہے؟ کیا یہ بات درست ہوگی کہ کسی اجنبی مرد کے مرکزہ کو عورت کے بیضہ میں رکھا جائے؟ کیا خود شوہر و بیوی کے درمیان ایسا عمل کیا جاسکتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ لاولد ہوں، کسی شخص کے کروموزم سے جس بچہ کی پیدائش ہوگی وہ اس شخص کا بھائی تصور کیا جائے گا یا بیٹا؟ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی صورت میں ابھر کر سامنے آئیں گے۔

بادی النظر میں انسان کے معاملہ میں کلوننگ ایک خطرناک اور مضرت رساں تجربہ ہوگا، اس کی وجہ سے اولاد کے لئے نکاح کی احتیاجی کم ہوجائے گی اور ظاہر ہے کہ اس طرح نکاح کی شرح بھی کم ہوگی۔ اس سے جو سماجی مسائل پیدا ہوں گے وہ محتاجِ اظہار نہیں، کلوننگ کے ذریعہ پیدا ہونے والے بچے اپنی شناخت اور خاندان سے محروم ہوں گے اور اس طرح خاندانی نظام بکھر کر رہ جائے گا۔ اسلام میں زنا کی حرمت اور نکاح کی اہمیت کا منشاء اس کے سوا کیا ہے کہ نسب کی حفاظت ہو اور خاندان کی تشکیل عمل میں آسکے، اس سے تلبیس اور فریب کا دروازہ بھی کھلے گا، جرائم پیشہ لوگ اپنے ہم شکل بچوں کے وجود میں آنے کی تدبیریں کریں گے تاکہ فریب اور دھوکہ دہی سے کام لے سکیں۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس تدبیر سے پیدا ہونے والے بچے بعض فطری صلاحیتوں سے محروم اور نقائص کے حامل ہوں کیوں کہ جب کوئی کام فطرت کے عام اصول سے ہٹ کر کیا جاتا ہے تو ضرور وہ منفی اثر سے دوچار ہوتا ہے۔ اس لئے قدرت نے تخلیق کا جو عام طریقہ رکھا ہے اس کو چھوڑ کر غیر فطری راستے تلاش کرنا بے وقوفی بھی ہے اور انسانیت کے ساتھ ظلم بھی۔

تاہم کلوننگ کی بعض ایسی صورتیں بھی ہیں، جن سے طبی فوائد اٹھائے جاسکتے ہیں اور وہ صورت ہے ''جین کلوننگ'' (Gene Cloning) کی، کروموزم دراصل چھوٹے چھوٹے دانوں سے مرکب ہوتا ہے، یہی دانے جین (Gene) کہلاتے ہیں، انسان کی صحت اور بیماری سے ان دانوں کا گہرا تعلق ہوتا ہے، اب یہ بات ممکن ہوگئی ہے کہ کسی جین کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا جین رکھ دیا جائے۔ لہٰذا اگر کوئی جین کسی خاص مرض کا باعث ہو اور اسے

نکال کر اس کی جگہ دوسرا صحت مند جین رکھ دیا جائے تو اس طرح اس بیماری کا علاج ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ کلوننگ کی یہ صورت جائز ہوگی اور یہ علاج کے قبیل سے ہوگا اور شاید اس طریقہ علاج سے ایسے امراض کا علاج بھی ممکن ہو جن کو لاعلاج سمجھا جاتا ہو، جیسے کینسر اور ایڈز وغیرہ۔ اور یہ اس حدیث کی تصدیق ہوگی جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی مرض نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا علاج پیدا نہ کیا ہو۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے عقل کی صورت میں انسان کو اتنی بڑی نعمت عطا فرمائی ہے کہ وہ اس کے ذریعہ ستاروں کی گذرگاہوں کو تلاش کرتا ہے، لاکھوں میل اونچے سیاروں پر اپنی کمندیں ڈالتا ہے، سمندر کی تہوں میں غواصی کر کے لعل وگوہر نکالتا ہے، انسان اور حیوان کے جسم میں پائی جانے والی قدرت کی بے شمار نیرنگیوں اور بوقلمونیوں کو کھلی آنکھوں دیکھتا اور ان کو مشقِ تجربہ بناتا ہے، لیکن عقل ودانش اور تحقیق وجستجو کی صلاحیت ایک دو دھاری تلوار ہے، اس کا صحیح استعمال جس قدر نفع بخش ہے، غلط استعمال اسی قدر مہلک اور نقصان دہ۔ نیوکلیر اور ہائیڈروجن بم اور تباہی مچانے والے انسانیت سوز میزائل بھی آخر سائنسی ترقی ہی کا شاہکار ہیں۔ لیکن کیا ان ایجادات نے انسان کو کچھ بھی فائدہ پہنچایا ہے؟ ...... اسلام تحقیق برائے تحقیق کا قائل نہیں، وہ ایسی تحقیق کو سراہتا ہے جو انسانیت کے لئے نفع رساں ہو اور ایسی تحقیق وایجاد کو منع کرتا ہے جو انسانیت کے لئے تباہی وبربادی اور خود کشی کا سامان ہو!!

کتابیات

تفسیر وعلوم قرآن:

تفسیر بیضاوی .... قاضی ناصر الدین بیضاوی ۶۹۲ھ

تفسیر مظہری .... قاضی ثناء اللہ پانی پتی

الجامع لاحکام القرآن .... ابوعبداللہ محمد بن احمد انصاری قرطبی

روح المعانی .... شہاب الدین محمود آلوسی

کشاف .... جار اللہ زمخشری

حدیث وشروح حدیث:

بخاری شریف .... محمد بن اسماعیل بخاری

جمع الفوائد .... رزین بن معاویہ عبدری

الجامع الصغیر .... جلال الدین سیوطی

ریاض الصالحین .... محی الدین بن شرف نووی

زاد المعاد .... ابن قیم جوزی

سبل السلام .... محمد بن اسماعیل صنعانی

سنن ترمذی .... محمد بن عیسیٰ ترمذی

سنن ابوداؤد .... ابوداؤد سجستانی

شرح نووی علی مسلم .... محی الدین بن شرف نووی

فیض القدیر .... محمد عبدالرؤف مناوی

فتح الباری .... ابن حجر عسقلانی

مرقاۃ المفاتیح .... ملا علی قاری

مشکوٰۃ المصابیح .... ابوعبد اللہ محمد (۷۳۷ھ)

المنتقی فی اخبار المصطفیٰ .... ابن تیمیہ

مسلم .... امام مسلم

مجمع الزوائد .... علی ابن ابی بکر ھیثمی

نصب الرایہ .... جمال الدین بن یوسف زیلعی

فقہ:

الاحکام السلطانیہ .... قاضی ابوالحسن ماوردی (۴۵۰ھ)

الاقناع .... شرف الدین موسیٰ مقدسی (۹۶۸ھ)

البحر الرائق .... ابن نجیم مصری

بدایۃ المجتہد .... ابن رشد مالکی

بدائع الصنائع .... علاء الدین سمرقندی

تبیین الحقائق .... جلال الدین بن یوسف زیلعی

الجوہرۃ النیرۃ .... ملا حداد

خلاصۃ الفتاویٰ .... عبدالرشید طاہر بخاری

درمختار .... علاء الدین حصکفی

ردالمحتار .... ابن عابدین شامی

فتاویٰ بزازیہ .... محمد بن شہاب بزاز کردری

فتاویٰ ابن تیمیہ .... ابن تیمیہ

فتاویٰ سراجیہ .... سراج الدین اودی

فتاویٰ قاضی خان .... محمد اوزجندی قاضی خان

فتح العلی المالک .... محمد علیش مالکی

فتح القدیر .... کمال ابن ہمام

الفقہ الاسلامی وادلتہ .... ڈاکٹر وھبہ زحیلی

کتاب الام .... محمد ابن ادریس شافعی

کفایت المفتی .... مولانا کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ...... عبدالرحمٰن الجزیری
المبسوط .... ابوبکر محمد ابن اسماعیل سرخسی
المحلی .... ابن حزم اندلسی (۴۵٦ھ)
المغنی .... ابن قدامہ حنبلی
الموسوعۃ الفقہیہ .... ط محکمہ اوقاف کویت
ھدایہ .... ابوالحسن برہان الدین مرغینانی

اصول وقواعد فقہ:

المستصفی .... ابوحامد غزالی
الاشباہ والنظائر .... ابن نجیم مصری
اصول الفقہ .... خضری بک
اصول الفقہ الاسلامی .... دکتور وھبہ زحیلی
الموافقات .... ابواسحاق شاطبی (۷۹۰ھ)

متفرقات:

اتحاف السادۃ المتقین .... محمد مرتضی زبیدی
احیاء علوم الدین .... ابوحامد غزالی
زندگی (ماہنامہ رامپور) .... مدیر: احمد عروج قادری
ضبط ولادت اور اسلام .... مولانا سیّد ابوالاعلی مودودی
طب نبوی .... ابن قیم جوزی
عورت اسلامی معاشرہ میں .... مولانا جلال الدین انصر عمری
فریب تمدن .... اکرام اللہ ایم۔ اے